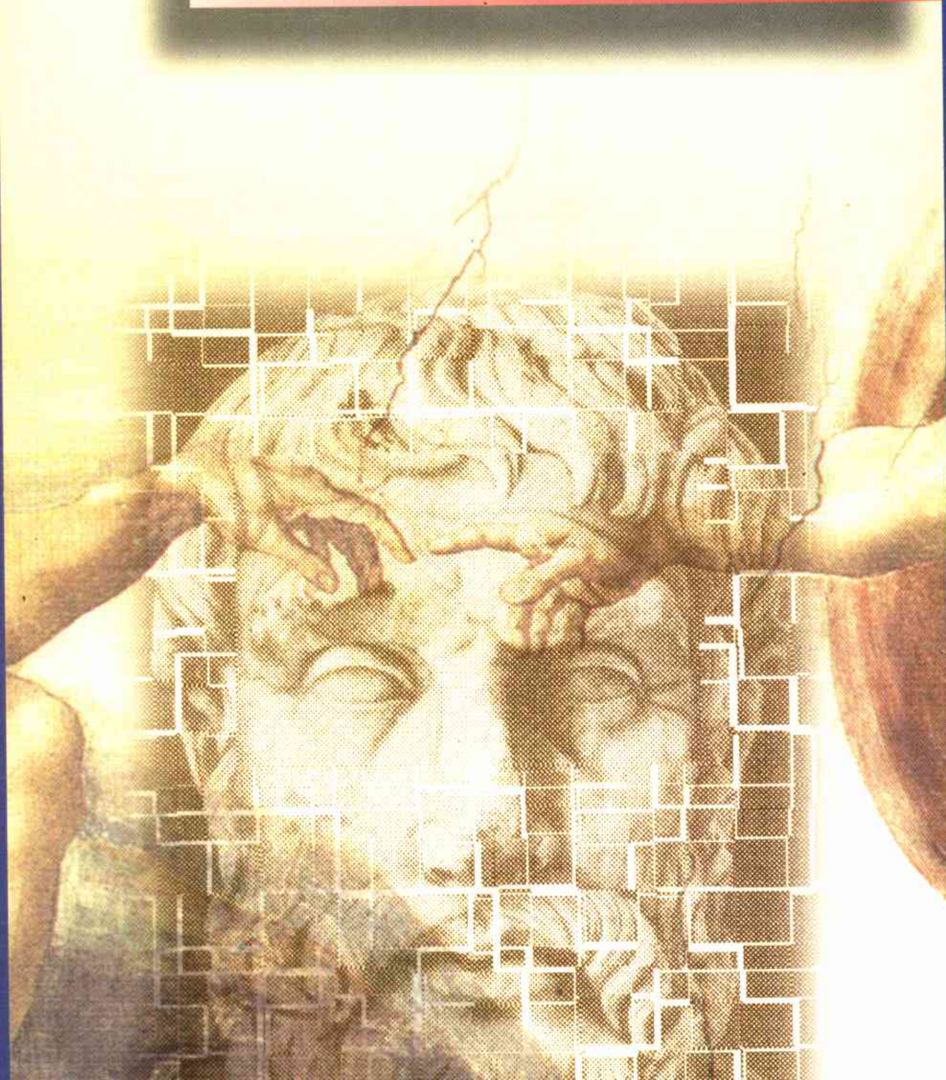
# خداوندان اندیشهٔ سیاسی

جلد سوم

لین و . لنکستر      مترجم : علی رامین






اندیشه‌ها و مناسبات و شرایط و نهادهای سیاسی، و نیز دگرگونی و تکامل آنها، بر جوامع انسانی تأثیر دارد. «مجموعهٔ جامعه و سیاست» می‌کوشد تا دانش‌پژوهان را از این جهات با امور سیاسی گذشته و حال جهان آشنا سازد. آنچه در این مجموعه نشر می‌یابد، گزیده‌ای است از آثاری که در زمینهٔ دانش سیاسی آگاهیهای دقیق و تازه به دست می‌دهد. تنها معیار در انتخاب کتابها، ارزش و فایدهٔ علمی و اطلاعاتی نوشته‌هاست و نه یگانگی دید نویسندگان آنها.

# خداوندان اندیشهٔ سیاسی



## جلد سوم




اندیشه‌ها و مناسبات و شرایط و نهادهای سیاسی، و نیز دگرگونی و تکامل آنها، بر جوامع انسانی تأثیر دارد. «مجموعهٔ جامعه و سیاست» می‌کوشد تا دانش‌پژوهان را از این جهات با امور سیاسی گذشته و حال جهان آشنا سازد. آنچه در این مجموعه نشر می‌یابد، گزیده‌ای است از آثاری که در زمینهٔ دانش سیاسی آگاهیهای دقیق و تازه به دست می‌دهد. تنها معیار در انتخاب کتابها، ارزش و فایدهٔ علمی و اطلاعاتی نوشته‌هاست و نه یگانگی دید نویسندگان آنها.

لین و. لنکستر

# خداوندان اندیشهٔ سیاسی

جلد سوم : از هگل تا دیوئی

مترجم

علی رامین



تهران ۱۳۸۳

لنکستر، لین، ۱۸۹۲ -
۴ خ ۲ ف/ Lancaster Lane W.
خداوندان اندیشهٔ سیاسی / لنکستر، لین؛ ترجمهٔ جواد شیخ‌الاسلامی. - [ویرایش ۲].
- تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳-۱۳۸۰.
۳ ج. - (جامعه و سیاست؛ ۲۰، ۲۱، ۲۲)
ISBN 964-445-075-2 (ج. ۳) ISBN 964-445-118-X (دوره)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Master of political thought.
واژه‌نامه. کتابنامه.
مندرجات: ج. ۱. از افلاطون تا ماکیاولی. --ج. ۲. از ماکیاولی تا بنتم/ و. ت. جونز؛ ترجمهٔ علی رامین. --ج. ۳. از هگل تا دیویی / لین و. لنکستر؛ ترجمهٔ علی رامین.
ج. ۳ (چاپ سوم : ۱۳۸۳).
۱. علوم سیاسی -- تاریخ. ۲. فیلسوفان -- نقد و تفسیر. الف. جونز، ویلیام تامس، ۱۹۱۰ - Jones, William Thomas ، از ماکیاولی تا بنتم، ب. لنسکتر، لین، ۱۸۹۲ - Lancaster Lane W.، از هگل تا دیویی. ج. شیخ‌الاسلامی، محمد جواد، ۱۳۰۳-۱۳۷۹.مترجم. د. رامین، علی، ۱۳۲۷ - ، مترجم. هـ . شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. و. عنوان.
۴خ ۲ف/JA۸۱ ۳۲۰/۰۱
۱۳۷۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۳۶۸۱ - ۷۳م

**خداوندان اندیشهٔ سیاسی (جلد سوم)**

نویسنده: لین و. لنکستر

مترجم : علی رامین

**چاپ نخست : ۱۳۷۶**

**چاپ سوم : بهار ۱۳۸۳؛ شمارگان : ۳۰۰۰ نسخه**

**حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی**

**لیتوگرافی، چاپ و صحافی : شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه**





**شرکت انتشارات علمی و فرهنگی**

○ **ادارهٔ مرکزی** : خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۳۶۶ - ۱۵۱۷۵؛ تلفن : ۷۱ - ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۲۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب - روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶

# فهرست مطالب

فصل اول

# دیباچهٔ کلام

در این کتاب آثار نه متفکر سیاسی که در طول یک‌قرن‌ونیم گذشته می‌زیسته‌اند مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. در نگرش نخست، ممکن است «فلسفه‌ها»یی که به‌وسیلهٔ این متفکران طرح شده چنان متنوع به نظر رسد که این باور را پدید آورد که نظریه‌پردازی سیاسی، و درحقیقت هرگونه فلسفه‌ای، معرفتی بیهوده است. لیکن با اندکی تأمل و باریک‌نگری خواهیم دید که نباید اینچنین مأیوس شد.

ناشکیباترین فرد در مسائل نظری اذعان خواهد کرد که آدمیان همواره بدان علت خود را با اندیشه‌های سیاسی سرگرم کرده‌اند که این اندیشه‌ها بخشی از علاقهٔ آنها را در موضوع گستردهٔ جایگاه انسان در عالم تشکیل می‌دهد. در واقع کوشش برای «معنی‌دار کردن» جهان آنچنان طبیعی است که اگر کسی، دست‌کم در مواقعی، اعتنایی به این امر نداشته باشد بسختی می‌توانیم طبیعت یک انسان را برای او قائل باشیم. همین گرایش است که آدمی را از سایر موجودات ممتاز می‌سازد، زیرا انسان تنها بخشی از طبیعت نیست، بلکه تا حدودی می‌تواند مستقل از طبیعت بایستد و مقام خویش را در آن ارزیابی کند. یک فیلسوف، به مفهوم خاص کلمه، انسانی است که چنین کاری را به‌طور حرفه‌ای و منظم انجام می‌دهد؛ لیکن ساده‌ترین انسان هم هر زمان که این سؤال «بزرگ» را دربارهٔ وجود آدمی ــ هرچقدر هم به صورت مبهم و نامرتب ــ مطرح سازد همان عمل فیلسوف را انجام می‌دهد.

از آنجا که آدمیان همواره در نوعی نظم سیاسی بسر برده‌اند ــ خواه این نظم با واژهٔ «دولت» توصیف گردد، خواه با واژه‌های ساده‌تر و ابتدایی‌تر ــ سؤالاتی را با ماهیت سیاسی طرح کرده‌اند: چه کسی باید حکومت کند؟ چرا افراد باید

اطاعت کنند؟ هدفهای مطلوب قدرت سیاسی کدامند؟ بهترین ترتیبات و تشکیلات برای ادارهٔ امور عمومی مردم کدامند؟ و دیگر سؤالاتی از این قبیل. اساساً این‌گونه پرسشها و کاوشها به محتوای یک زندگی نیک ارتباط دارد، زیرا نظم سیاسی، با هر کلامی که توصیف گردد، مرکب از فرایندهایی است که به وسیلهٔ آنها تصورات آدمیان دربارهٔ آنچه نیک محسوب می‌شود، با اعمال قدرت دولت تحقق می‌یابد. کاوش در جهت پاسخگویی به این سؤالات «بزرگ» نه تنها بی‌فایده نیست (چنانکه اغلب نظرها چنین پنداشته می‌شوند)، بلکه می‌تواند در امور جاری زندگی کاملاً مؤثر و کارساز باشد. در این باره تردیدی نیست که دولت در دنیای نو پدیده‌ای بسیار پیچیده است که در نقاطی بیشمار با زندگی آدمی تماس دارد، و ارزش آن را دارد که بدانیم متفکران بزرگ دربارهٔ آن چه نظریاتی ابراز داشته‌اند. و اگر چنین معرفتی را کسب کنیم داوریهای ما [دربارهٔ ماهیت نیک و بد نظام سیاسی جامعه] بر پایه و اساسی محکمتر استوار خواهد شد، چراکه، به قول لرد کینز فقید، "مطالعهٔ تاریخ اندیشه‌ها شرط ضروری آزادی ذهن است."

اغلب افراد بر این باورند که شماری محدود از متفکران، اگر نتوانسته‌اند به این‌گونه سؤالات «بزرگ» دربارهٔ تشکیلات و نظامهای سیاسی پاسخ دهند، دست‌کم توانسته‌اند این سؤالات را روشنتر از دیگران طرح کنند یا خطوط مفیدی را برای رسیدن به پاسخهای لازم نشان دهند، و محققاً آگاهی از آنچه ذهنهای والا دربارهٔ این سؤالات اندیشیده‌اند بخشی مهم از تربیت افراد است. آثار کسانی چون متفکران بزرگ یونان و اندیشه‌مندانی مانند هابز، لاک، روسو، استوارت میل، و دیگران، اگر مبالغه‌ای زیاد در باره‌شان نباشد، یادبودی گرانقدر از تعقل انسان و شاهدی بر آن‌گونه فرازآوردهٔ تفکر آدمی است که می‌توان غروری فروتنانه را درباره‌شان روا دانست.

تألیف این کتاب با هدفی ساده و معمول صورت پذیرفته است. در آن کوشش شده است که اندیشه‌های چند متفکر طراز اول دنیای غرب که در طول یک‌قرن‌ونیم گذشته می‌زیسته‌اند ارائه و تحلیل شود. بدیهی است که ویراستار

این کتاب از وجود بسیاری از متفکران که دارای اهمیت درجه دوم هستند آگاه است و نیز با آثار مردانی که هرچند فیلسوفان سیاسی حرفه‌ای نیستند، با تألیفاتشان بر جریان فکری عصر خود اثر بسزا داشته‌اند آشنایی دارد. شاید بی‌توجهی به این متفکران را بتوان چنین توجیه کرد که بررسی آثار همهٔ افراد ذی‌ربط در یک مجلد امکانپذیر نیست و ازاین‌رو نیکوتر است که آثار مهمترین آنها را با جامعیت لازم مورد بررسی قرار دهیم تا آنکه نگاهی گذرا به آثار کم‌قدرتر بیفکنیم، هرچند این آثار توجهاتی را هم جلب کرده باشند.

این واقعیت که هیچ‌یک از این متفکران پرسشهایی راکه پیوسته در ذهن آدمیان مطرح بوده‌اند پاسخ نهایی نداده‌اند نباید نگرانی بزرگی برای ما پدید آورد. متفکران سیاسی، به لحاظ قطعیت موضوع، در مقایسه با آنچه دربارهٔ دیگر متفکران معارف بشری مصداق دارد، دارای اختلافاتی کمترند. اگر توجه کنیم که بر اثر تحقیقات نیم‌قرن گذشته بر سر داستان دیرین علم‌الحرکات نیوتنی و «قطعیتها»ی ریاضیات و فرضیهٔ داروین چه گذشته است، حقیقت این گفته را باور خواهیم کرد. وانگهی، اگر هر یک از متفکران سیاسی «آن» پاسخ نهایی را در عرصهٔ سیاست یافته بود، کار حکومت به یادگیری و کاربرد چندین قاعدهٔ فارغ از خطا ساده می‌شد. طبیعتاً نتیجهٔ این امر پایان آن کاوشگری و کنجکاوی می‌بود که حیات اندیشه وابسته به آن است و به هنگامهٔ پویش انسانی رنگ و جلا می‌دهد، و در نهایت پایدارندهٔ زندگی آدمی است. تصور کنید که زندگی در ناکجاآباد عقیم‌شدهٔ مبتنی بر فلسفهٔ اثباتی اوگوست کنت چه حالی خواهد داشت!

اعتقاداتی چند بر اندیشهٔ نه متفکر ما نافذ بوده است. مهمترین آنها این اعتقاد است که حقیقت ماهیتی ایستا ندارد، یعنی چیزی تغییرناپذیر و فارغ از زمان و، به بیان فیلسوفان پیشین، یکسر متفاوت و «حقیقی»تر از «نمود محض» نیست. «الگوی آسمانی» افلاطون، سلسله‌مراتب ارزشهای ارسطویی که به خدا منتهی می‌شود، و نظام تحمیلی پرداختهٔ توماس آکویناس قدیس برای دنیای مسیحی قرون وسطا نمونه‌هایی از این‌گونه فلسفه‌پردازی [دنیای قدیم] است. در علم جدید قرن هفدهم، الگوی عالم که به‌وسیلهٔ پیشاهنگان علم جدید ساخته شد

دارای همان ماهیت حقایق تغییرناپذیر و مسلم نظریه‌پردازان سیاسی آن قرن و قرن بعد بود.

آشکار است که هیچ‌یک از نه متفکر ما، حقیقت را آن‌گونه باور نداشتند. حتی هگل، که دولت را یک کل کمال‌یافته می‌دانست که باید به همان صورت که هست فهمیده شود، دیالکتیک پویا را قلب نظام‌فلسفی خود می‌سازد و بدین ترتیب هرگونه ثبات و ایستایی را رد می‌کند و واقعیت دگرگونی و پویش را می‌پذیرد. درحقیقت، برخلاف سنت قدیم، همهٔ متفکران ما با آن‌گونه نظامها که تفکرات فلاسفهٔ یونان باستان و قرون وسطا در قالبشان وحدت و پیوستگی منطقی می‌یافت مخالفند. شاید تا آن حد که ظاهراً به نظر می‌رسد این متفکران «اصول نخستین» را به‌طور کامل رد نکرده باشند، بدین دلیل ساده که هر کس که می‌کوشد موضوعی را قابل فهم سازد، واقعیتهای مربوط به آن را به گونه‌ای در یک قالب مشخص ترتیب می‌دهد که بتواند بر پایهٔ آن یک «نظریه» بنا کند و اگر هم آن واقعیتها در جهت نفی نظریه‌اش باشند آنها را به صورت تأییدکنندهٔ آن ارائه می‌دهد. بااینهمه، توجه متفکران ما در این کتاب ــ دست‌کم در ظاهرامر ــ به چیزی دیگر معطوف است.

نتیجهٔ این بی‌اعتنایی به برپایی دستگاههای متافیزیکی همساز این بوده که شماری از متفکران مورد پژوهش ما از ادعاهای بلندپروازانهٔ فلسفه، به آن صورت که درگذشته بوده، کاسته‌اند. آنان هر یک به گونه‌ای کوشیده‌اند از فلسفه یک نتیجهٔ عملی به دست دهند و علاقهٔ چندانی به حقیقت اشیاء و چرایی وقوع آنها نشان نداده‌اند. برای مثال، اوگوست کنت امکان چنین معرفتی را انکار کرده و تنها به چگونگی رخداد امور ابراز علاقه کرده تا بتواند دانشی را برای آگاهی از جریانهای آینده به وجود آورد. جان دیوئی، هرچند که برخلاف بسیاری از متفکران روزگار نو مایل نبود فلسفه را به امر تجزیه و تحلیل مفاهیم و معانی واژه‌ها محدود سازد، چنان علاقهٔ‌مفرطی به اصلاح اجتماعی داشت که جستجوی حقیقت را بدان‌گونه که مورد نظر متفکران پیشین بود به‌مثابهٔ امری بیهوده کنار نهاد.

اگر متفکران ما به حقیقت، هستی، واقعیت، و دیگر موضوعات عمدهٔ اندیشه‌ورزان روزگاران دیرین علاقه‌مند نبوده‌اند، پس چه چیز مورد توجه آنها بوده است؟ پاسخ این است که آنان به فرایند و دگرگونی، و به زندگی در عرصهٔ سیاست و اجتماع همچون چیزی در حال پیشرفت، نظر داشته‌اند. میان این باور و اعتقادات نافذ در قرن هیجدهم تفاوتی سترگ وجود دارد. اندیشه‌پردازان آن قرن به تاریخ بی‌علاقه نبودند؛ درحقیقت آنان تاریخهایی بسیار ارزنده پدید آوردند. لیکن پرنفوذترین آنها، چون پرستندهٔ خرد[1] بودند، پدیده‌های تاریخی را فسادآمیز و نامعقول می‌یافتند. این سابقهٔ جنایات و نابخردیهای بشر، به بیان گیبن[2]، اساساً بدان لحاظ در نظر آنها حائز اهمیت بود که در سامان بخشیدن به امور انسانی از چه کارهایی باید پرهیز کرد. آن مفهوم عمیق تداوم نهادهای اجتماعی و عادتها که اندیشهٔ برک و هگل را برجسته ساخت، درواقع، طغیانی در برابر نگرش خوشبینانه‌ای بود که می‌پنداشت چند قانون مورد تأیید خرد می‌تواند مسیر درست امور را تعیین کند و سعادت، فراوانی، و آزادی آینده را فراهم آورد.

بینشهای هگل و برک دو نتیجهٔ کاملاً متفاوت در قرن نوزدهم داشت. نتیجهٔ نخست تفکر ثابت‌اندیشی بود، زیرا این بینشها بسیاری را به این باور رهنمون شد که نمی‌توان دربارهٔ دگرگون ساختن نهادهایی که همچون نباتات رشدیابنده تصور می‌شدند و رویشی خودبه‌خود داشتند اندیشه کرد. از سوی دیگر، این علاقه به فرایند و رشد، هنگامی که با تصور قرن نوزدهم از علم پیوند یافت، این نگرش را پدید آورد که همهٔ عقاید و افکار، ازجمله حقیقت، نه‌تنها در حال دگرگونی دائمند بلکه می‌توانند در حل مسائل عینی مورد استفاده قرار گیرند. حقیقت دیگر چیزی نبود که یک بار برای همیشه کشف شود، بلکه چیزی پنداشته شد که در جریان پیشرفت زمان «برساخته» می‌شد.

چون به قرن نوزدهم نظر کنیم آن را دوران موفقیت، پایداری، و اعتماد می‌یابیم. در مسائل مادی، این سخن تا حدی زیاد بیانگر حقیقت است. لیکن در

1. Reason 2. Gibbon

فلسفه، اعتقاد به علم و علاقه به فرایند، یاران ناسازگار یکدیگر از کار در آمدند. چون کشفیات علمی عامل آن پیشرفت مادی بوده که همه آن را قبول داشتند، پاره‌ای از متفکران چنین استنتاج کردند که علم می‌تواند در نظامهای اجتماعی نیز به کار آید. یکی از پیامدهای این امید (چون انتظار حصول پاسخهای قطعی از علم می‌رفت) جستجوی یک «قانون» بود که بتواند، همان‌گونه که قوانین فیزیک تبیینی رضایتبخش از طبیعت به دست می‌دهند، الگویی را در امور انسانی نشان دهد. ازاین‌رو مقابلهٔ اندیشهٔ فرایند و اعتقاد به علم، ما را با این تضاد روبه‌رو می‌سازد که یکی به تغییر دائم اشاره دارد و دیگری امکان سکون و ثبات را مطرح می‌کند.

برجسته‌ترین نمونهٔ جستجوی چنین قانونی را می‌توان در فلسفهٔ اوگوست کنت یافت که «قانون مراحل سه گانه» را طرح کرد و کل دستگاه فلسفی خود را بر آن استوار ساخت. درحقیقت، کنت با اطمینان‌خاطر در انتظار یک «فیزیک اجتماعی» کمال‌یافته بود که بتواند برای جامعه همان اثری را داشته باشد که قانون جاذبه برای طبیعت دارد. در واقع آنچه وی ضرورت می‌پنداشت این بود که می‌بایست توده‌های نابخرد را متقاعد ساخت که از عادت توجیه رویدادها در قالبهایی کلامی و ماورای طبیعی دست بردارند. این کار می‌بایست با استفاده از دستگاه تربیتی و مذهبی او انجام می‌پذیرفت. حتی جان استوارت میل که ذهن آزاداندیشش وی را از پذیرش طرح کنت باز داشت، بر این باور بود که "ذهن آدمی از نظمی خاص برای پیشرفت ممکن برخوردار است"، لیکن هرگزنتوانست یک «قانون» بیابد که آن نظم را تبیین کند.

بدیهی است که نافذترین «قانون» پیشرفت اجتماعی آن قانونی بود که ماتریالیسم دیالکتیک مارکس در برداشت. این فرمول چونان پاسخی بسنده به همهٔ مسائل علمی و نظری فرانموده شد و همچون یک تبیین قطعی در مورد تحولات ضرور آیندهٔ اجتماع طرح گردید. هرچند ممکن است مارکس آوازه‌گری اثرگذار به‌شمار آید، وی، به‌زعم خود، فقط یک «قانون» را نشان داده است. سیدنی و بئاتریس وب نیز، هرچند توجه چندانی به فلسفهٔ نظری و

انتزاعی نداشتند و با وجود آنکه هرگز «قانون»ی نپروردند، میل داشتند خود را عالم به‌شمار آورند.

در اواسط قرن نوزدهم این اعتقاد که علم پایه و اساس یقینیات را فراهم می‌آورد، کم و بیش تصویر بیش از حد ساده‌ای از اجتماع ارائه کرد که با آنچه فی‌المثل مورد نظر جرمی بنتم بود تفاوت عمده نداشت. همهٔ این تصورات اکنون در نظر ما ساده‌لوحانه جلوه می‌کند، و در واقع در اواخر قرن نوزدهم در دید افراد اندیشه‌مند، یقینیات پیشین چون هماهنگی علایق، «قانون» عرضه و تقاضا، حقوق سلب‌ناشدنی، و جز اینها کاملاً جزمی به نظر آمده بود. این عقیده گسترش یافت که هیچ یقینیاتی بدان‌گونه که از مفهوم چنان «قانون»ی انتظار می‌رود وجود ندارد. دانشمندان علوم طبیعی و فیزیک اکنون در ماهیت «قوانین» شک می‌کنند و توجه خود را صرفاً به مشاهده، اندازه‌گیری، و ثبت آنچه در آزمایشها رخ می‌دهد معطوف می‌سازند. فلاسفهٔ اجتماعی و سیاسی، از آنجا که با متنوع‌ترین و بی‌مهارترین مواد سروکار دارند، از بیشتر آن هدفهای بلندپروازانه و پرطمطراق دست برداشته‌اند. برای مثال، برتراند راسل بر این عقیده است که فضیلت «مکتبِ» تحلیل منطقی که وی به آن تعلق دارد حقیقت‌یابی علمی است، "یعنی عادت به استوار ساختن اعتقاداتمان بر مشاهدات و استنتاجاتی که تا آنجا که برای آدمی امکانپذیر باشد از شائبهٔ تعلقات شخصی و گرایشهای محلی و مشربی پیراسته باشد." می‌گوید این عادت می‌تواند به همهٔ امور بشری تسری داده شود و می‌تواند «کاهش تعصب‌ورزی و افزایش توان همدلی و تفاهم متقابل» را سبب گردد[۳]. جان دیوئی به روشنی راسل در این باره اندرز نمی‌دهد، ولی او نیز جستجوی یقینیات را به کنار می‌نهد و چنین می‌اندیشد که حسن فلسفهٔ اجتماعی او دقیقاً در ملحوظ داشتن نگرش علمی جدید است. لیکن باید توجه داشت که دیوئی و راسل می‌خواستند در مورد فلسفه، به هر ترتیب هم که بتوان آن را تعریف کرد، کاری انجام دهند.

در حقیقت، ترک تفکرات انتزاعی و تأکید بر عمل، مهمترین ویژگی فلسفهٔ

3. *History of Western Philosophy* (Allen and Unwin, 1946) p.836.

جدید است. شوق به برخاستن و عمل کردن (حتی اگر آن عمل در نظر بسیاری چون دست به دهان رساندن باشد) بدون آنکه هیچ‌یک از آن یقینیات گذشته راهنمای حرکت باشد، برجسته‌ترین خصوصیت بینش کنونی ما دربارهٔ سیاست است. اگر عمل‌گرایی[۴] نسل حاضر ظاهراً موجب تخریب اوهام راحتی‌بخش شده، نباید فراموش کرد که این امر در دفعات بسیار در گذشته رخ داده است و محققاً تا آن زمان که دگرگونی قانونِ عالمِ بی‌نهایت پیچیده است و آدمیان به کاوش و کنکاش ادامه می‌دهند، همچنان رخ خواهد داد.

این واقعیت که کتاب حاضر با جان دیوئی خاتمه می‌پذیرد بدان معنی نیست که فلسفهٔ او فلسفهٔ غالب است. فلسفهٔ دیوئی در میان فیلسوفان حرفه‌ای دیگر کشورها، پذیرشی بس محدودتر از ایالات متحد یافته است. در نگر اروپاییان اهل اندیشه که بر گذشته‌ای کهن و پرفراز و نشیب نظر می‌افکنند، ابزارانگاری[۵] وی چنان خوشبینی را مجسم می‌سازد که بسادگی قابل پذیرش نیست. اعتقاد وی به حقیقت پیشرفت و این باور او که آدمی می‌تواند بـه‌کـمک انـدیشهٔ خـود سرنوشت خویش را بسازد، در قسمتهای اعظم جهان با شکاکیتی عمیق روبه‌رو می‌شود که هنوز در سرزمین نو ناشناخته است، سرزمینی که با استفاده از روش آزمونگری[۶] به دستاوردهایی بزرگ رسیده است و دست‌کم می‌توان پیشرفتهای مادی آن را امری مسلم پنداشت.

هرچند این یک حقیقت است که بسیاری از دیگر متفکران در مردود شمردن متافیزیک با دیوئی هماوازند، این حقیقت نیز انکارناپذیر است که فقدان آن، مردان و زنان عادی را با رنجها و دشواریهایی روبه‌رو می‌سازد، زیرا بسیاری از افراد به‌طور طبیعی آرزومند رسیدن به نظامی هستند که بتوانند به آن تکیه کنند و آرامش خود را در آن بجویند. آنان که گرایشهای دینی دارند، این آرامش را در اعتقادات مذهبی می‌یابند. بعضی دنیویون در قدرت و حاکمیت مـطلقهٔ یک رهبر پناه می‌جویند. در بسیاری از نقاط جهان سرخوردگی و ناباوری در مورد حکومت مردم چنان شدید است که جذبهٔ حکومت مطلقه به‌هیچ‌وجه قدرت خود

4. pragmatism
5. instrumentalism
6. experimentation

را از دست نداده است. جانبداران دموکراسی اکنون در مقایسه با نیم‌قرن گذشته با اعتقادی ضعیفتر دربارهٔ آن سخن می‌گویند، و آنچه به‌تسامح «فاشیسم» خوانده می‌شود، هرچند ممکن است «در زیرزمین مدفون شده باشد» هنوز هوادارانی دارد که چنانچه جهان خود را با بحران شدید دیگری روبه‌رو ببیند، حاضرند در رکابش مبارزه کنند. در ایالات متحد، ابزارانگاری ممکن است خود را فلسفهٔ دموکراسی بخواند، لیکن تأکید آن بر عمل و مردودشماری مرجعیت به خرد در قانونگذاری، نیرومندانه از عقل‌ستیزی جانبداری کرده است. بنابراین، در نهایت به نتیجه‌ای متناقض‌وار رسیده‌ایم که یک فلسفهٔ غیرمابعدالطبیعی آدمیان را به سوی ایمانی، هرچند هم ناسترده، رهنمون می‌شود.

## فصـل دوم

# گئـورگ ویلهلـم فریدریـش هگـل

# (۱۸۳۱-۱۷۷۰)

---

## شـرح حـال

هگل به‌رغم شهرت فراوان و خصوصیت تـوجه‌برانگـیز تـحول فکـری و فلسفیش، در زندگی برونی مانند اغلب‌دانشگاهیان دیگر بود. در سال ۱۷۷۰ در اشتوتگارت زاده شد و پدرش در خدمت حکمران وورتمبرگ[1] انجام‌وظیفه می‌کرد. از آنجا که قرار بود در خدمت کـلیسای لوتـری درآیـد، تـحصیلات اولیه‌اش در توبینگن[2] بیشتر در زمینهٔ الاهیات بود. با توجه به موفقیتهای بعدی هگل، جالب‌توجه است که هنگامی که دانشگاه را ترک می‌کرد در نظر استادانش "در فلسفه کمبود نمره داشت." پس از چند سال خدمت ــ به‌عنوان آموزگار در برن و فرانکفورت، پنج سال به‌عنوان استاد در دانشگاه ینا[3]، کوته‌زمانی به‌عنوان سردبیر یک روزنامه، و هشت سال به‌عنوان رئیس ژیمنازیوم در نورنبرگ ــ در سال ۱۸۱۶ به علت کسب اعتبار اثرش تحت عنوان‌علم منطق[4] به هایدلبرگ فرا خوانده شد. این اثر میان سالهای ۱۸۱۲ و ۱۸۱۶ ظاهر گردید. دو سال بعد سمت استادی دانشگاه برلن را به دست آورد و در این جا بود که پس از مدتی کوتاه مورد توجه دستگاه حکومت قرار گرفت و به مفهومی فیلسوف رسمی آن شد. فلسفهٔ حق[5] او که دربرگیرندهٔ بیان منظم وی دربارهٔ نظریات سیاسیش است، در سال ۱۸۲۱ انتشار یافت. اثر دیگر وی تحت عنوان‌فـلسفهٔ تـاریخ[6] بـه‌وسیلهٔ

1. Württemberg
2. Tübingen
3. Jena
4. *Science of Logic*
5. *Philosophy of Right*
6. *Philosophy of History*

پسرش ویراسته شد و پس از مرگ او در سال ۱۸۳۱ به چاپ رسید.

هرچند زندگی دانشگاهی هگل به‌نحوی نامطلوب آغاز شد و پیشرفت او کند بود، در سالهای بعد مرکزیتی یافت که به حد یک مکتب فکری ترقی کرد. نفوذ وی پس از مرگش نه‌تنها در آلمان، بلکه در انگلستان و ایالات متحد نیز بسیار عظیم بود. در انگلستان فلسفهٔ او یکی از الهامات ایدئالیسم اواخر قرن نوزدهم بود، و در ایالات متحد مریدان وی تا یک نسل قبل بر بخش فلسفهٔ بیشتر دانشگاهها نفوذ داشتند. نفوذ او حتی بر فلاسفه‌ای که به‌طور ضمنی نظریات برجستهٔ او را رد کرده‌اند عظیم بوده است. برای مثال، مارکسیست‌ها فلسفهٔ او را بسیار جدی گرفتند و جان دیوئی که فلسفه‌اش در حدکمال‌یافتگی محققاً فلسفهٔ هگل را بی‌اعتبار می‌کرد، اذعان داشت که فلسفهٔ هگل بی‌نهایت ثمربخش و دلالت‌کننده است. رسم اخیر چنین بوده است که بیشتر شرارتهای ناسیونال سوسیالیسم آلمان، فاشیسم ایتالیا، و دیگر جنبشهای ضددموکراتیک «راست» را به نفوذ فلسفی او نسبت دهند.

## فلسفهٔ سیاسی

هگل به‌عنوان یکی از دشوارترین فلاسفه شهرت دارد. این شهرت بر ماهیت دشوار فهم اندیشهٔ او و پیچیدگی زبان فلسفیش مبتنی است.[۷] بسیاری از خرده گیران مخالف او گفته‌اند که هگل صرفاً به دلیل غیرقابل‌فهم بودنش، در نظر ستایشگران خود فیلسوفی عمیق به نظر می‌آید، و پاره‌ای‌دیگر، مثلاً شوپنهاور[۸]، او را یک نیرنگباز هوشیار خوانده‌اند. به هر تقدیر، هگل به مسائل سیاسی پرداخته است و پژوهشگر او نه‌تنها باید پاسخهای وی را به این‌گونه مسائل درک

۷. پروفسور لوونبرگ (Loewenberg) در مقدمهٔ خود بر کتاب منتخبات هگل *Selections from Hegel* چنین می‌گوید: "بازگویی روح فلسفهٔ هگل بدون زبان مخصوص آن قربانی کردن دقایق آن است؛ و بازگویی آن با همان زبان مخصوصش نادیده انگاشتن قابلیت فهم آن است." بااینهمه، کتاب فلسفهٔ تاریخ او تا حدی زیاد خواندنی است، و هگل پاره‌ای از بخشهای آن را با فصاحت کامل نگاشته است.

8. Schopenhauer

کند، بلکه باید در فهم روش مورد استفادهٔ وی در بحث این مسائل توانا باشد. در اندیشهٔ خود هگل، این روش از [ماهیت] آن پاسخها جدایی‌ناپذیر است و چاره‌ای جز آن نداریم که نظر او را در این باره پذیرا باشیم.

درواقع هگل به موضوعاتی پایا در عرصهٔ سیاست چون رضایت، آزادی[9]، استفاده از زور، نقش دیوانسالاری، و تشکیلات مطلوب حکومت می‌پردازد که همهٔ متفکران سیاسی به‌نحوی به آن پرداخته‌اند. اصیلترین مشغولیت ذهنی او آزادی است و چنین می‌پندارد که فلسفهٔ سیاسی او تنها راه سازش ارزشمند آزادی فرد و قدرت دولت را پیش می‌نهد. می‌توانیم اندکی فراتر رویم و بگوییم که راه‌حل سازش‌دهندهٔ هگل به آنجا می‌رسد که می‌گوید آدمیان هنگامی آزادند که دستورات دولت را اطاعت کنند. ما شرح این باطلنما[10]ی آشکار را به بعد موکول می‌کنیم و در اینجا به شرح مختصر زمینه‌ای بسنده می‌کنیم که مسئلهٔ فوق در آن برای هگل طرح می‌شود.

هگل یکی از آن جوانان آلمانی بود که، مانند بسیاری از جوانان پرحرارت انگلیسی، با شور و شوق فراوان از انقلاب کبیر فرانسه استقبال کرده بود. انقلاب فرانسه در برابر مغزهای جوان و آزاده همچون بستر عقایدی نمودار گردید که می‌رفت نظام جابرانهٔ فئودالی را برافکند و نهادهای آزادمنشانه‌تری را جایگزین آن سازد. لیکن چنین شد که آن انقلاب در ایالات آلمانی زایشی را سبب نشد. ناپلئون، به منظور نابودی بریتانیا، آلمانی‌ها را به درون نظام قاره‌ای خود راند و، درعوض پدید آوردن نهادهای آزاد در شرق رود راین، حکومتی استبدادی مانند حکومت پرنس‌های پیشین بر آن سرزمینها اعمال کرد. درنتیجه، اندیشه‌مندانی که سپاهیان انقلابی را چون فرشتگان آزادی می‌پنداشتند، روی برگرداندند و اصول و مبانی خود انقلاب را مورد سؤال قرار دادند و اعتقادات پیشینیان را در این باره در بوتهٔ نگرشی تازه قرار دادند. فلسفهٔ سیاسی هگل برجسته‌ترین ثمر این واپس‌اندیشی است.

سازش میان آزادی فرد و قدرت دولت که هگل آن را به‌مثابهٔ برجسته‌ترین

9. liberty 10. Paradox

فرازآوردهٔ نظام فلسفی خود می‌پندارد، هنگامی تحقق می‌یابد که «دولت» به وجود آید و نظم خود را بر آن تشکیلات مادونی که افراد در آن ذی‌مدخل و ذی‌نقش بودند تحمیل کند. اکنون می‌توانیم با ذکر واپسین و عینی‌ترین «سه‌پایه»[۱۱] او مستقیماً به قلب فلسفهٔ سیاسیش راه یابیم و دیگر سه‌پایه‌های خستگی‌آور و بی‌اهمیت اولیهٔ او را کنار نهیم.[۱۲]

> جوهر اخلاقی[۱۳]، دربردارندهٔ خودآگاهی مستقل در پیوند با مفهوم آن، روح بالفعل یک خانواده و یک ملت است.
> مفهوم این صورت معقول[۱۴] تنها به صورت روح هستی دارد، همچون چیزی است که خود دانای خویش است، و بالفعل است چون تعین[۱۵] خویش است، جنبشی است که از درون صورت آنات خود جریان دارد. بنابراین:
> (الف) روح اخلاقی[۱۶] است در مرحلهٔ طبیعی یابلاواسطهٔ خویش ـ یعنی خانواده. این جوهریت، وحدت خود را از دست می‌دهد، به تقسیماتی راه می‌یابد و به درون مرحلهٔ ارتباط وارد می‌شود، و این مرحله:
> (ب) اجتماع مدنی[۱۷] است ـ انجمن اعضایی به‌عنوان افرادِ به‌خود استوار در کلیتی که، به علت استواری بر خود، انتزاع محض است. انجمن آنها بر اثر نیازهای آنان پدید می‌آید. وسیلهٔ تحقق آن یک نظام قانونی ـ برای تأمین امنیت افراد و اموالشان ـ و یک سازمان خارجی برای دستیابی به علاقه‌های شخصی و عمومی آنهاست. این دولت خارجی:

۱۱. Triad، برای مطالعهٔ تفصیلی دربارهٔ «سه‌پایه»های هگل نگاه کنید به فلسفهٔ هگل تألیف و.ت.ستیس، ترجمهٔ دکتر حمید عنایت، جلد اول، صفحات ۱۲۱-۱۲۷، انتشارات جیبی ـ م.

۱۲. فلسفهٔ حق، صص ۱۵۶-۱۵۷، در همهٔ قطعات منقول از هگل، تأکید بر کلمات مربوط به خود نویسنده است.

13. ethical substance
14. Idea
15. objectification
16. ethical mind
17. Civil Society

(ج) در تشکیلات اساسی دولت[18] به وحدت بازمی‌گردد و در آن ادغام می‌شود. این تشکیلات اساسی مقصد و تحقق سامان کلی[19] و گوهرین و نیز حیات عمومی است که سرسپردهٔ آن است.

یک انسان عادی محققاً در برابر چنین عباراتی چون «جوهر اخلاقی»، «تعین»، «سامان کلی»، و جز اینها دچار بهت و شگفتی می‌شود. برای آنکه این فراز منقول از هگل را روشن کنیم دو کار لازم است: ابتدا باید آن را به زبان یک فرد عادی «ترجمه کنیم» و سپس ببینیم چرا هگل این بیان ابهام‌آمیز را ضروری می‌پندارد.

آنچه هگل می‌گوید درحقیقت به‌هیچ‌وجه پیچیده نیست. مطلب او بارها در گذشته بازگو شده است، بویژه هنگامی که ارسطو دولت را از خانواده برمی‌سازد و از روستا آغاز می‌کند همین مطلب را بیان می‌کند. یک انسان کاملاً منفرد، از نظر هگل و ارسطو به یک حد، فاقد ماهیت انسانی است. در سطح خانواده فرایند متمدن ساختن و آزاد ساختن آغاز می‌گردد. در یک ازدواج سعادت‌بار، دست کم، پیوندی نه‌تنها در زمینهٔ نیازهای مادی بلکه در مورد هدفهای معنوی نیز پدیدار می‌گردد. هر یک از اعضای خانواده لازم است که در اندیشهٔ دیگر اعضا ــ همسر و فرزندان ــ خود باشد. بااینهمه، در گروه کوچکی در حد یک خانواده، نه آسایش مادی به‌طور کامل تأمین می‌شود و نه آسایش معنوی.

در آن سطح که هگل اجتماع مدنی می‌خواند ــ یعنی سازمانهای بسیاری که افراد به آن متعلقند، و به‌طور جمعی علایق مشترک جامعه را سامان می‌دهند ــ فرد از حوزهٔ محدود خانواده برون می‌آید و به گسترهٔ علایق وسیعتری گام می‌نهد که دارای ماهیت عمومی و از نفوذ پردامنه‌ای برخوردار است. در این مرحله آدمیان، شاید فقط به صورت مبهم و نیمه‌آگاه، خود را با مسائلی غیر از مسائل صرفاً شخصی همبسته می‌یابند و به درجه‌ای از وارستگی [از منافع شخصی] می‌رسند. به عبارت دیگر، این تولد آن چیزی است که ما «روح

18. Constitution of the State
19. universal Order

عمومی»[۲۰] می‌گوییم. به زبان هگل، در این مرحله آدمیان خود را همچون بخشی از آن «سامان کلی» احساس می‌کنند. این برخورد میان زندگی خصوصی خانواده و زندگی اجتماعی مجموعهٔ خانواده‌ها و انجمنها هنگامی محو می‌شود که تشکیلات اساسی دولت بر سطوح پایین‌تر زندگی و وجدان افراد تحمیل گردد.

در اندیشهٔ هگل بستگی میان همهٔ مراتب یادشده و آزادی کاملاً روشن است. تا زمانی که آدمیان زندگی صرفاً خصوصی خود را در خانواده می‌گذرانند، زندانیان غرایز طبیعی و «ذهنیت نامعین»[۲۱] خویشند، و به هیچ مفهوم عقلی (به تعبیری که هگل این واژه را به کار می‌برد) آزاد نیستند. در اجتماع مدنی ضرورت سازش با دیگران به هر فرد اجازه می‌دهد که در فرایند نظم گرفتن قواعد و اصول زندگی اجتماعی سهمی داشته باشد و، درنتیجه، آزادیش گسترش می‌یابد. لیکن این واقعیت که اجتماع مدنی عرصهٔ کارزار و رقابت است موجب می‌گردد که افراد به‌طور ناقص از این مشارکت آگاهی داشته باشند. دولت امیال انسانی را منظم و معقول می‌سازد و آدمیان را آگاه می‌کند که از آن (یعنی دولت) جدایی ندارند. افراد می‌فهمند که آنچه حقیقتاً می‌خواهند و نیاز دارند، همان است که دولت فرمان می‌دهد. تضاد میان آزادی و اطاعت صرفاً امری ظاهری تلقی می‌شود و شهروند اطاعتگر تنها انسان آزادی است که می‌تواند وجود داشته باشد زیرا، در تحلیل نهایی، او از خویشتن اطاعت می‌کند.

پرسش بعدی ما این است که چرا هگل احساس اجبار می‌کند که چنین عقیدهٔ پیشینه‌دار و ساده‌ای را با چنین عبارات سخت و ناپسند بیان کند؟ پاسخ این است که این زبان برای آن دستگاه منطقی و مابعدالطبیعی که در آن عقاید سیاسی مهم او طرح شده ضروری است. مقدمهٔ اساسی این دستگاه در قطعهٔ زیر بیان شده است.[۲۲]

۲۰. public spirit (= روحیهٔ مردم).ـ م.

21. indeterminate subjectivity

22. *Philosophy of Right*, Preface, pp 10-11.

آنچه عقلی است واقعی است و آنچه واقعی است عقلی است. با این اعتقاد انسان عادی مانند فیلسوف موضع خود را اختیار می‌کند، و از آنجا پژوهش فلسفه دربارهٔ عالم روح و عالم طبیعت آغاز می‌شود. اگر اندیشه، احساس، یا هر صورت دیگری که وجدان ذهنی به خود گیرد، بر زمان حال همچون چیزی بی‌محتوا و خالی بنگرد و با چشمان خرد به فراسوی آن نظر افکند، خود را در یک خلأ خواهد یافت، و چون فقط در زمان حال است که واقعی است، خود خلاءِ محض است. از سوی دیگر، چنانچه آن صورت معقول «تنها به‌عنوان یک صورت معقول»، چیزی منعکس در یک عقیده پنداشته شود، فلسفه چنین نظری را رد می‌کند و نشان می‌دهد که هیچ چیز جز آن صورت معقول واقعی نیست. وقتی این پذیرفته شد، کار بزرگ آن است که در نمایش پدیدارهای ناپایدار و گذرا، آن جوهری که ماندگار است و آن جاودانگی که حاضر است، درک گردد. زیرا چون عقلیت (که مترادف صورت معقول است) همزمان با واقعیت یافتن خود، موجودیت خارجی پیدا می‌کند[۲۳]، با گنجینهٔ بیکرانی از صورتها، شکلها، و نمودها ظاهر می‌گردد. در اطراف قلب خود پوشش رنگارنگی را می‌تند که «وجدان» از همان ابتدا با آن بیگانه نیست، پوششی که «مفهوم» پیش از آنکه بتواند نبض درونی را بیابد و ضربان آن را همچنان در نمود خارجی احساس کند، باید به آن نفوذ کند.

اکنون می‌توانیم شرحی از مراحل تفکر هگل به دست دهیم که مبنای آن

۲۳. منظور هگل در اینجا این است که اندیشه (یا صورت معقول) به واقعیت خود نمی‌رسد تا آنکه در هیئت یک چیز عینی مجسم گردد. برای مثال، می‌خواهد بگوید که اعتقاد دینی تا زمانی که نمود عینی خود را در یک کلیسا نیابد، عاری از واقعیت (یا بالفعل بودن) است، و در مورد اشارهٔ مشخص آن به سیاست می‌توان گفت که آزادی فقط در دولت واقعیت پیدا می‌کند، زیرا تنها دولت است که تحقق ارادهٔ آزاد بودن را امکانپذیر می‌سازد.

تحولی است که به عقیدهٔ او تنها روش راستین برخورد با مسائل سیاسی است. مبنای اصلی فلسفهٔ او این است که آنچه واقعی (یا بالفعل) است، عقلی است و آنچه عقلی است، واقعی است. مراد هگل از این بیان این است که هر آنچه وجود دارد، ازجمله دولت، تجسم عقل است و آنچه به همهٔ نمودهای محض —«نمایش چیزهای ناپایا و گذرا» — نفوذ می‌کند یک اصل عقلی است که به نهادهای سیاسی معنی می‌بخشد، درست همان‌گونه که به آنچه آدمیان عالم طبیعی می‌نامند هماهنگی می‌دهد. منظور هگل از «فلسفه» آن چیزی است که ما «علم» می‌نامیم و، به‌زعم او، بدیهی است که دقیقاً به همان صورت که علم گیاهشناسی یا شیمی یا فیزیک وجود دارد، علم دولت نیز می‌تواند وجود داشته باشد. به عقیدهٔ هگل، ناتوانی آدمیان در شناخت این علم موجب پیدایش نظری غیرمسئولانه در مورد دولت گردیده است، نظری که هیچ‌گاه در مورد عالم طبیعی نمی‌توانست مطرح باشد. می‌گوید آدمیان بر این اعتقادند که "این طبیعت است... که فلسفه باید در گسترهٔ پژوهش خود قرار دهد [لیکن] عالم روح را باید به عهدهٔ تصادف و هوس واگذاشت، [و از این برداشت] تخریب زندگی اخلاقی درونی، عشق و رابطهٔ صحیح میان افراد، و نیز انهدام نظم عمومی و قانون زمینی ناشی می‌شود."[۲۴]

در اینجا هگل به چیزی اشاره دارد که آن را خیال‌گرایی[۲۵] و آرمانگرایی انتزاعی[۲۶] نظریه‌پردازان انقلابی تلقی می‌کند. او می‌گوید، درحالی‌که هیچ‌کس خود را قادر نمی‌پندارد که بسادگی هماهنگی طبیعت را درک کند، هر کس صرفاً به اعتبار اینکه یک انسان و یک شهروند است خود را در ساختن قوانین عادی و اساسی قادر می‌پندارد. در اندیشهٔ هگل این نگرش، سطحی و غیرمسئولانه است. وی از آن برهان‌پردازی بی‌اساس اظهار تأسف می‌کند که عمرو و زید را واجد صلاحیت می‌سازد که در امور دولت فضولی کنند، بدون آنکه توجهی به تاریخ و اصول، و راهنمای بهتری از آنچه «هدفهای ذهنی و گمانها» به دست می‌دهد داشته باشند. پنداشت دولت همچون تجسم عقل، موضوع اصلاح[۲۷] را نفی

24. *Ibid.*, pp. 5, 7, 8. 25. utopianism 26. Abstract Idealism
27. reform

نمی‌کند، زیرا عقل همچنان در جهان نقش خود را دارد؛ لیکن منظور هگل این است که آدمیان نمی‌توانند امیدوار باشند که به‌وسیلهٔ انقلاب یا قانونهای اساسی کاغذی، راستایی که عقل اختیار می‌کند تغییر دهند؛ بهترین کاری که می‌توانند انجام دهند این است که نقش عقل را در امور جهان درک کنند و خود را در جهت آن قرار دهند. چهره‌های برجستهٔ «جهان ـ تاریخی»[۲۸] چون یولیوس قیصر و ناپلئون تنها بدان علت کبیر بودند که ابزار بخواست نیروی غیرشخصی عقل بودند.

ازاین‌رو، چنانکه هگل موضوع را می‌نگرد، وظیفهٔ فلسفهٔ سیاسی یا «علم دولت» این نیست که یک دولت «آرمانی» تصویر کند یا بگوید که دولت چه باید باشد، بلکه درک واقعیت آن به صورتی که هست، وظیفهٔ آن است. همهٔ دولتهای «آرمانی» فراوردهٔ اوهام عبث، بی‌اساس، و صرفاً ذهنی‌اند. رویکرد صحیح «علمی» بدین قرار است که دولت یک ساختار کامل است که کیفیت آن قبلاً تعیین شده است. آن را فقط باید فهمید، نه آنکه در آن دخل و تصرفی کرد.

لیکن هگل از این هم فراتر می‌رود. وقتی می‌گوید چیز واقعی، ازجمله دولت، چیز عقلی است، طبق تعریف، او از «منطقی»[۲۹] این منظور را دارد که دولت سربه‌سر چیزی منطقی است. چنانکه می‌توانیم بگوییم "همهٔ اجزاءِ آن به هم پیوسته است." یک کل انداموار[۳۰] است که هیچ بخش آن بدون بخشهای دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد. روابط میان این بخشهاست که حقیقت[۳۱] را تشکیل می‌دهد، بنابراین، وجود هیچ بخشی را در نهایت نمی‌توان بدون در نظر گرفتن بخشهای دیگر متصور دانست. این مانند آن است که بگوییم، فی‌المثل، یک گیاه بدون توجه به خاکی که در آن رشد می‌کند، موادی که از آن تغذیه می‌کند، باران، تابش آفتاب، و به‌طورکلی همهٔ آنچه به‌زعم انسان عادی طبیعت نامیده می‌شود، قابل فهم نیست. هیچ چیز جز کل، حقیقتاً حقیقی نیست.

لیکن اگر باید با فهم [این کل] به حقیقت رسید، این امر نیازمند دستگاهی

28. world-historical 29. logical 30. organic whole
31. reality

ویژه برای شناخت است. این دستگاه را هگل در علم منطق خود شرح و بسط می‌دهد. وی آن آیین منطقی و مابعدالطبیعی را که در آن مطرح است ایدئالیسم یا مثال‌گرایی عینی[۳۲] می‌نامد. منظور هگل از این عبارت آن است که اندیشهٔ انسان و تاریخ انسان، و نیز آنچه ما طبیعت می‌نامیم ــ به عبارت دیگر همان کل ــ چون وارسی شوند «مثال»[۳۳] پیونددهنده‌ای را آشکار می‌سازند که به همهٔ آنها معنی می‌بخشد. طبق نظر هگل، این مثال، که حقیقت غایی است، از نتایج گسستهٔ اندیشه یا رویدادهای منفرد تاریخ عینیت بسیار بیشتری دارد. وی در ذهن خود این مثال‌گرایی عینی را در برابر مثال‌گرایی پیشینیان خود چون کانت و فیشته و همروزگارانی چون نظریه‌پردازان انقلاب فرانسه قرار می‌دهد. هگل این نظامها را «ذهنی» و «صوری محض» و، به تعبیر خود، میان فهم[۳۴] و عقل[۳۵] قائل به تمیز می‌شود. مراد او از فهم اساساً آن چیزی است که ما باید تجزیه[۳۶] بنامیم. چنین می‌اندیشد که این فرایند می‌تواند فقط واقعیات مجزا را برایمان تشریح کند و تنها بدین دلیل که از آن کل مجزا هستند، غیرحقیقی‌اند. از عقل چیزی را منظور دارد که باید همنهاد[۳۷] (سنتز) بنامیم، عملی که به‌وسیلهٔ آن بستگیهای میان هستیهای مجزا با هم پیوند می‌یابند و در حالت تجمع به صورت نمود کاملی از حقیقت نمایان می‌شوند.

## دیالکتیک هگل

اکنون زمان آن است که این موضوع را روشن سازیم که اگر چنانکه هگل معتقد است عقل بر جهان ــ یعنی «عالم روح» و «عالم طبیعت» ــ حاکمیت دارد، معرفت دربارهٔ قوانین اندیشه، درعین‌حال، همان معرفت دربارهٔ ماهیت حقیقت است. آنچه به نام دیالکتیک هگل معروف است پیونددهندهٔ این دو دسته از قوانین است یا، به بیان دقیق‌تر، نشان می‌دهد که آنها در واقع قانون واحدند.

32. Objective Idealism
33. Idea
34. *verstand*
35. *vernuft*
36. analysis
37. synthesis

واژهٔ «دیالکتیک» به‌وسیلهٔ متفکران پیش از هگل نیز به کار رفته است. آنان این واژه را برای توصیف آن فرایندی استفاده کرده‌اند که در آن یک قضیه در برابر قضیهٔ دیگر قرار می‌گیرد و در نتیجهٔ این برخورد قضیه سومی پدیدار می‌شود که پیونددهندهٔ حقیقت نهفته در هر یک از قضایای اولیه است. آنچه در کاربرد هگل از واژهٔ دیالکتیک تازگی و برجستگی دارد این است که وی آن را برای توصیف جریان عقل در امور بشری و نیز آن فرایند دقیقاً فنی که به‌وسیلهٔ آن حقیقت حاصل می‌گردد به کار برده است. هرچند عقل حقیقت غایی است، در نظر هگل یک فرایند [دیالکتیک] است.

این بیان بدین معنی است که دیالکتیک در نزد هگل تنها وسیلهٔ توصیف و تبیین آن جریانی نیست که در آن گرایشهای متضاد در زندگی سیاسی و تاریخ تعادل می‌یابند. وی دربارهٔ «قانون آونگ» سخن نمی‌گوید یا فقط این منظور را ندارد که تغییرات تاریخ ناشی از تضادها هستند. در نظر هگل دیالکتیک می‌بایست قانون منطق باشد، منطقی که هرگونه جدایی را نه‌تنها میان اندیشه و اشیاء، بلکه میان اندیشهٔ اشخاص نیز نفی می‌کند. به بیان کوتاه، دیالکتیک مکانیسمی است که اندیشه به‌وسیلهٔ آن خود را به حرکت در می‌آورد، یا راهی است که در آن عقل بیش از پیش خود را در نهادها[۳۸] مجسم می‌سازد یا (چون تفاوتی میان قوانین اندیشه و قوانین طبیعت و تاریخ و اجتماع وجود ندارد) در رشته‌ای از قضایا تجسم می‌یابد که هیچ یک حقیقت [کامل] نیست، بلکه هر کدام دربرگیرندهٔ بخشی از حقیقت و اندازه‌ای از خطاست.

هگل سه مرحله‌ای را که در فرایند حرکت عقل در جریان تاریخ و طبیعت وجود دارد، برنهاد[۳۹]، برابرنهاد[۴۰] و همنهاد (سنتز) می‌نامد. بر این اساس هر قضیه‌ای که بیان گردد هیچ‌گاه دربردارندهٔ کل حقیقت نیست و به همین علت بلافاصله متضاد خود را برمی‌نهد. میان این دو خاصیت، درستی و نادرستی ــ که مشاهده می‌شود جنبه‌هایی از همان قضیهٔ بیان شده‌اند ــ کشمکشی وجود دارد که رفع می‌گردد یا، به عبارت بهتر، خود را رفع می‌کند و بنابراین دیالکتیک،

38. institutions 39. Thesis 40. Antithesis

خودران[۴۱] است [یعنی محرک آن در درون آن است]. تجزیه صرف چنین حالتی می‌تواند تنها دو قضیهٔ متضاد، یعنی برنهاد و برابرنهاد، را آشکار سازد. آنچه ضروری است، و آنچه هگل فکر می‌کند در نظام فلسفی خود ارائه کرده است، منطق همنهادی (یا سنتز) است که نشان می‌دهد که چگونه تضاد مرتفع می‌گردد و قضیه‌ای جدید و حقیقی‌تر حاصل می‌شود، قضیه‌ای که دربرگیرندهٔ هر دو قضیهٔ پیشین است. در زبان هگل، برنهاد به درون برابرنهاد «فرا می‌رود» و، درنتیجه، همنهاد پدیدار می‌شود. این همنهاد که هنوز تمامی حقیقت نیست به صورت یک برنهاد جدید در می‌آید و این فرایند تکرار می‌شود تا همهٔ تضادها رفع گردد. هیچ همنهاد نوپیدایی از خارج بر اندیشه تحمیل نمی‌شود —به بیان صحیح، هیچ‌گونه «خارجی» وجود ندارد— بلکه آن فراوردهٔ درونی خود اندیشه است. به سخن دیگر، این طبیعت اندیشه است که سازش اضداد را جستجو می‌کند. در هر صورت عقل، مثال، روان، و مطلق —واژه‌های مورد استفادهٔ هگل— از درون طبیعت و تاریخ در یک فرایند پیوستهٔ تضاد و سازش پدید می‌آیند.

چون هگل دربارهٔ مسئلهٔ آشتی اضداد اندیشه می‌کند به این نتیجه می‌رسد که تضاد میان قضیه‌های گونه‌گون و گرایشهای گونه‌گون در تاریخ هرگز تضادی مطلق نبوده است. هر یک تا حدی درست و تا حدی نادرست بوده است. در این نگرش، اصل تضاد[۴۲] (یعنی الف نمی‌تواند درعین‌حال هم الف و هم غیرالف باشد) چنانکه مورد فهم فلاسفه از زمان ارسطو بوده، چون صرفاً صوری و مجرد و، درنتیجه، سطحی بوده، با حقیقت فاصله دارد. در واقع، هگل چنین نتیجه می‌گیرد که حقیقت همواره وحدت ضدین[۴۳] را نشان می‌دهد. به اعتقاد وی، این خصوصیت اندیشه است که تحرک تاریخ را به وجود می‌آورد. اگر بار دیگر آن دو فرض اصلی هگل را به خاطر آوریم می‌تواند تا حدی به عینیت بخشیدن به این بیان لزوماً مجرد یاری کند. نخستین فرض این است که آنچه

41. self-propelling

۴۲. principle of contradiction (= اصل امتناع نقیضین).ـ م.

۴۳. identity of opposites (= اینهمانی اضداد).ـ م.

واقعی است عقلی است. منظور هگل از این بیان این است که پذیرفتن هر تضادی به‌عنوان یک واقعیت نهایی خلاف ذات عقل است، زیرا چنین پذیرشی به‌مثابهٔ آن است که عالم را سراسر منطقی ــ یعنی عقلی ــ نپذیریم. هگل این قضیه را که آنچه واقعی است عقلی است به‌عنوان یک واقعیت مسلم و بدیهی تلقی می‌کند و خلاف آن را غیرقابل تصور می‌پندارد. فرض دوم او این است که کل حقیقی‌تر از جزء است و، ازاین‌رو، هر عبارتی که به‌طور قطع جزئی و مجرد باشد، مگر در ارتباط با یک کل انداموار، فاقد معنی است. عالم طبیعت و عالم روح هر دو کل‌اند ــ و درواقع هر دو کل واحدند ــ و فهم آنها مستلزم فرایندی است که به‌وسیلهٔ آن عقل سلسله‌ای از تضادها را رفع می‌کند که فقط به صورت ظاهر وجود دارند. در غایت امر، هیچ مسئلهٔ حل‌ناشدنی نمی‌تواند باقی بماند.

هگل در اینجا با یک مسئلهٔ حقیقی رویاروی می‌شود. هر زمان که بکوشیم یک موضوع یا وضع پیچیده را درک کنیم با چنین مسئله‌ای روبه‌رو می‌شویم، زیرا هنگامی که به بررسی چنین موضوعات یا اوضاعی می‌پردازیم، دسته‌بندی دقیق و مشخص کردن جایگاههای مناسب آنها واقعاً غیرممکن است. برای مثال، اگر موضوعی چون «دموکراسی» را بدقت بررسی کنیم، در آن عناصری را می‌یابیم که در ضد آن یعنی استبداد[۴۴] نیز وجود دارد. ازاین‌رو، در مردمی‌ترین قوانین اساسی مواردی برای اعمال «اختیارات ویژه» از طرف قوهٔ مجریه وجود دارد و درست متقابلاً حتی در یک حکومت استبدادی نظارتهایی از طرف مردم بر قدرت حاکم اعمال می‌شود. این تضاد هیچ‌گاه یک تضاد تام نیست. البته می‌توان چنین استدلال کرد که به لحاظ هدفهای عملی ــ تفاوت میان حکومت آزاد و حکومت استبدادی ــ به حد کافی آشکار است. هگل پاسخ می‌گوید که این تضاد صرفاً جنبه ظاهری دارد و مقدر است که در یک همنهاد (یا سنتز) مستهلک گردد. چون "چیزهای واقعی چیزهای عقلی است." هر نوع دولت باید تا حدی عقلی باشد، با این نتیجه که همنهاد مثلاً دموکراسی و استبداد، برنهاد و برابرنهاد را با هم در بر دارد، بنابراین، دموکراسی و استبداد، هم یکسان و هم

44. despotism

گوناگونند. اگر این گفته به نظرمان نامعقول و غیرقابل فهم رسد، چیزی است که به هر حال آشکارا در مقدمات نخستین فلسفهٔ هگل وجود دارد.

در ذهن هگل نظریهٔ سیاسی او به این منطق وابسته است. اگر «سه‌پایه» نهایی او ـ یعنی سه‌پایهٔ خانواده، اجتماع مدنی، دولت ـ را در قالب دیالکتیک بیان کنیم می‌توانیم این وابستگی را مشاهده کنیم. در اینجا خانواده وحدت[۴۵] نامیده می‌شود، اجتماع مدنی جزئیت[۴۶] نامیده می‌شود و دولت کلیت[۴۷] نامیده می‌شود که به ترتیب همان برنهاد، برابرنهاد، و همنهاد است. کشمکش میان «وحدت» خانواده و «جزئیت» اجتماع مدنی در نمود دولت به‌مثابهٔ «واقعیت» «سامان کلی» حل می‌شود. خانواده و اجتماع مدنی هر دو تا اندازه‌ای عقلی‌اند، زیرا مسلماً هر دو واقعی‌اند، ولی تنها دولت که بر فراز هر دو قرار می‌گیرد به‌طور کامل عقلی و اخلاقی است. انسان فقط در حالت یک شهروند فرمانبردار موجودی اخلاقی و آزاد است. او تنها وقتی به کل می‌پیوندد [یعنی با آن یگانه می‌شود] معنی و ارزش پیدا می‌کند. نخستین مرحلهٔ این فرایند یگانه شدن[۴۸]، در خانواده واقع می‌شود.[۴۹]

> خانواده، همچون ذاتیت بی‌میانجی روح [یعنی نخستین جایگاهی که روح در آن واقعیت می‌یابد]، خصوصیت مشخصش عشق است، که احساس روح از یگانگی خویش است. ازاین‌رو در یک خانواده، یک خصوصیت روح خودآگاه ساختن فرد در درون این یگانگی به‌مثابه جوهر مطلق خویش است؛ در نتیجهٔ این آگاهی، فرد در یک خانواده، دیگر شخص مستقل نیست بلکه یک عضو است... زناشویی، یعنی آن رابطه بی‌میانجی اخلاقی، نخست مرحله [یا «آن»[۵۰]] زندگی جسمانی را در بر دارد؛ و چون زناشویی یک

45. Unity 46. Particularity 47. Universality

۴۸. identification (= همانست شدن). ـ م.

49. *Ibid.*, Pars. 158, 161-162.X 50. moment

بستگی ذاتی[۵۱] است، آن زندگی که در آن مطرح است همان زندگی در کلیت ــ یعنی واقعیت [یا بالفعل بودن] نژاد بشر و فرایند زندگی ــ است. لیکن در مرحلهٔ دوم در خودآگاهی، آن یگانگی جنسی طبیعی ــ یک یگانگی خالصاً خصوصی و مضمر و درست به همان دلیل دارای موجودیت صرفاً برونی ــ به یک یگانگی در سطح روح، به یک عشق خودآگاه دگرگون می‌شود.

در وجه ذهنی، زناشویی ممکن است در تمایل خاص دو انسان که در محدوده قیود ازدواج گام می‌نهند، یا در آینده‌نگری و مصلحت‌بینی پدران و مادران و جز اینها، منبع آشکارتری داشته باشد. لیکن منبع عینی آن در رضایت افراد، بویژه در رضایت آنها برای مبدل ساختن خودشان به صورت یک فرد، و چشمپوشی از شخصیت طبیعی و انفرادی خویش در برابر این یگانگی و همبود شدن، نهفته است. از این دیدگاه، یگانگی آنها نوعی خودمحدود ساختن است، لیکن درواقع [مایهٔ] آزادی آنهاست، زیرا در این یگانگی، آنها به خودآگاهی ذاتی خویش می‌رسند.

زناشویی و خانواده مرحله‌ای را در تحقق «مثال» در زندگی اخلاقی تشکیل می‌دهند که در جریان آن جزئیت تمایلات فردی به کلیت روح می‌پیوندد. تمایلات جزئی (یعنی خودخواهانه) طرفین ازدواج هرچه باشد، این واقعیت که آنها پدر و مادر بالقوه‌اند، زناشویی را در حفظ حیات نسل امری ذاتی می‌سازد و ازاین‌رو نخستین مرحله را در فرایند پیوند جزئی و کلی شامل است. ممکن است پدر و مادر نسبت به نقشی که «نیرنگ عقل»[۵۲] بر عهدهٔ آنان قرار داده بی‌اعتنا باشند؛ به عبارتی، همچنان به صورت اشخاص مجزا باقی بمانند؛ لیکن روح از راه متحد ساختن آنها در هدفهای خود، بر این دوگانگی فائق می‌گردد. بار آوردن فرزندان و اشتراک عمل در ادارهٔ امور خانواده اتحاد جسمانی را به

51. *substantial* 52. cunning of reason

اتحاد روح با روح مبدل می‌سازد. تقبل این مسئولیتها در قبال یکدیگر، هر یک از طرفین زناشویی را از اسارت خودپرستی رها می‌سازد و او را به خدمت روح یا عقل برمی‌گمارد.[۵۳]

بنابراین زن و شوهر با اتحادی از احساس، عشق، اعتماد، و اعتقاد به یکدیگر زندگی می‌کنند. در یک رابطهٔ عشق طبیعی، فرد آدمی در آگاهی از دیگری، از خود آگاه می‌شود؛ او برون از نفس خویش زندگی می‌کند؛ و در این ازخودگذشتگی متقابل، هر یک آن زندگی را بازمی‌یابد که در واقع به دیگری انتقال داده است؛ درحقیقت، آن وجود دیگر و وجود خویش را که در موجودیت واحدی درهم پیوسته‌اند بازمی‌یابد.

بر این اساس زناشویی و زندگی خانوادگی نخستین گامی است که فرد برای حصول یگانگی با روح کلی بر می‌دارد، زیرا در زناشویی، فرد ضمن آنکه از هویت [یا اینهمانی] خویش آگاه است، خود را به‌مثابه عضوی از یک گروه احساس می‌کند که غایاتش فوق غایات صرفاً شخصی است. نقش زناشویی این است که وسایل و امکانات باثباتی را برای ادارهٔ اموال و دارایی خانواده و تربیت فرزندان فراهم آورد. هنگامی که کودکان رشد کافی یابند، خانه [پدر و مادر] را ترک می‌گویند و به نوبهٔ خود پایه‌گذار خانواده‌هایی خواهند شد. مرحله بعد از خانواده، گذار به آن چیزی است که هگل اجتماع مدنی می‌خواند.[۵۴]

## زندگی اخلاقی: اجتماع مدنی

انحلال اخلاقی خانواده عبارت از این است که هنگامی که کودکان بر

۵۳. فلسفهٔ تاریخ، ص ۴۲. در اینجا به اصل «همانستی در ناهمانستی» (idendity in difference) که دیالکتیک بر آن تأکید دارد توجه کنید.

54. *Philosophy of Right*, Pars. 177, 181-187.

اثر تربیت به آزادی شخصیت[۵۵] رسیدند، و رشد کافی یافتند، در نظر قانون به عنوان اشخاص شناسایی می‌شوند و می‌توانند اموال و دارایی از آن خود داشته باشند و خانواده‌های خود را تشکیل دهند؛ پسران در جایگاه رؤسای خانواده‌های جدید و دختران در جایگاه همسران خواهند بود. آنان در این حالت، سرنوشت گوهرین خود را در خانوادهٔ جدید دارا هستند، از سوی دیگر، خانوادهٔ قدیم که اساس و مبداءِ نهایی آنهاست رفته‌رفته از میان می‌رود...

آن خانواده [یعنی خانوادهٔ قدیم] (هم در ذات خود درنتیجهٔ عملکرد اصل شخصیت، و هم در جریان طبیعت) در کثرت خانواده‌های جدید از هم گسسته می‌گردد، هر یک از خانواده‌های جدید در اصل به‌عنوان یک شخص انضمامی[۵۶] متکی‌به‌خود، و در حالت برونی وابسته به همسایگان خود عمل می‌کند...

شخص انضمامی، که خود موضوع غایات خاصهٔ خویش است، به‌مثابهٔ مجموعه‌ای از خواستها و نیازها، و آمیزه‌ای از هوسها و ضرورتهای مادی، یک اصل از اجتماع مدنی است. لیکن شخص منفرد، در اساس چنان به دیگر اشخاص منفرد وابسته است که هر یک از برکت وجود دیگران و درعین‌حال خالصاً و صرفاً از برکت آن صورت کلی[۵۷] یعنی دومین اصل اجتماع مدنی، خود را استقرار می‌بخشد و خرسندی می‌یابد.

در جریان حصول واقعی غایات خودخواهانه ــ حصولی که کلیت شرط آن است ــ نظامی از وابستگی متقابل تشکیل می‌گردد که در آن معیشت، سعادت، و حقوق قانونی یک انسان از درون با معیشت، سعادت، و حقوق همگان بافت می‌خورد. سعادت فردی و غیره به این نظام وابسته است، و تنها در این نظام به‌هم‌پیوسته است که تحقق

55. freedom of personality
56. concrete person
57. form of universality

می‌پذیرد و امنیت می‌یابد. این نظام ممکن است در نظر اول همچون دولت برونی، دولت مبتنی بر نیاز، دولت به‌گونه‌ای که فهم آن را مجسم می‌سازد، تلقی گردد.
جزئیت بالنفسه، در صورتی که این امکان و اختیار را بیابد که در هر زمینه‌ای نیازها، هوسهای زودگذر، و امیال ذهنی خود را ارضا کند، خود و مفهوم گوهرین خویش را در این فرایند تلذذ فنا می‌سازد. در عین‌حال، ارضای نیاز، خواه ضروری و خواه عرضی، صورت عرضی خواهد داشت زیرا امیال جدید بی‌پایانی را می‌آفریند و به طورکلی بر هوس و عرض خارجی تکیه دارد و به‌وسیلهٔ قدرت کلیت مهار می‌شود. در این تضادها و پیچیدگی آنها، اجتماع مدنی چشم‌اندازی از فراوانی و کمبود و همچنین انحطاط مادی و اخلاقی که هر دو در آنها مشترکند، به دست می‌دهد.
لیکن اصل جزئیت در گسترش خود به‌طور مستقل به سوی تجمع به درون کلیت گذار می‌کند، و فقط در آنجاست که به حقیقت خود می‌رسد و به آن حق دست می‌یابد که واقعیت متحققش به آن وابسته است. این اتحاد آن همانستی نیست که نظم اخلاقی نیاز دارد، زیرا در این سطح از تقسیم‌بندی، هر دو اصل متکی بر خود هستند. درنتیجه، وجود این اتحاد به‌مثابهٔ آزادی نیست. بلکه به‌مثابهٔ ضرورت است، زیرا از روی اجبار است که جزء به صورت کلیت صعود می‌کند و ثبات خود را در آن صورت می‌جوید و حصول می‌کند.
افراد در مقام خود به‌عنوان شهروندان این دولت، اشخاص خصوصی هستند که غایتشان منافع خویش است. واسطه[۵۸] این غایت

۵۸. هگل واژه‌های «واسطه» و «واسطه گری» را برای تشریح آن فرایندی به کار می‌برد که به‌وسیلهٔ آن تصورات «جزئی» و «مجرد» به سوی تصورات «کلی» و «عینی» گسترش می‌یابند. تمثیل آنها از تعریفشان راحت‌تر است. بر این اساس، طبقات در اجتماع مدنی و پادشاه، چون هر یک را به‌تنهایی و جدا از آن کلی بنگریم که آنها اجزاءِ آنند، از نظر هگل همچون «فرد مجرد» (abstract individual) (در مورد طبقات) و «کل مجرد» (abstract universal) (در مورد پادشاه) نامیده می‌شوند. آن «تناقصی» که در اینجا وجود دارد نمی‌تواند به وحدت «گذار کند» تا آنکه یک ←

آن کلیت است که بدین‌سان به‌عنوان وسیلهٔ تحقق آن نمودار می‌شود. درنتیجه، افراد تنها تا آنجا می‌توانند غایات خود را حصول کنند که تعیین‌کنندهٔ آگاهی و ارادهٔ خویش باشند، در یک مسیر کلی عمل کنند، و خود را به صورت حلقه‌های این زنجیر بستگیهای اجتماع درآورند.

هنگامی که هگل اجتماع مدنی را همچون "دولت برونی، دولت مبتنی بر نیاز، دولت به گونه‌ای که فهم آن را مجسم می‌کند" توصیف می‌نماید درک منظور او مهم است. منظور هگل این است که هر چند اجتماع مدنی یک دولت است، لیکن از نوع اسفل آن است. چراکه بر اساس نیازهای مادی فردی تشکل می‌یابد، نیازهایی که اگر یکسر شخصی نباشند، به هر جهت اصولاً خودنگرند[59]. هدفهای چنین نظامی کمتر از هدفهای آن اجتماعی که بر اساس پیمان [اجتماعی] مورد نظر لاک موجودیت می‌یابد خودخواهانه نیست. با این وصف، به‌زعم هگل تا حدودی کمتر از [هدفهای]خانواده خودخواهانه است، زیرا، درست به همان دلیل که فرد متأهل نه به‌طور مستقل بلکه به‌عنوان عضوی از یک واحد زندگی می‌کند که غایاتی بالاتر از غایات صرفاً شخصی دارد، به همین صورت فرد به‌عنوان عضوی از اجتماع مدنی، هرچند در پی حصول غایات شخصی است، درمی‌یابد که نمی‌تواند جز در هماهنگی با دیگر اعضا در حصول غایات خویش موفق گردد.

به زبان ساده، هگل می‌خواهد بگوید که جامعه‌ای که صرفاً بر اساس خودخواهی [و ملاحظات شخصی] بنا شود اصلاً جامعه نخواهد بود. اجتماع مدنی تنها بدان دلیل از «گسستگی مادی و اخلاقی» مصون می‌ماند که افراد

← عبارت واسط به میان آید. فی‌المثل از نظر پادشاه، این عبارت واسط قوه مجریه (خدمات مدنی) است که ارادهٔ پادشاه را در طبقات اجتماع مدنی جزئیت می‌بخشد؛ متقابلاً، طبقات فقط به «واسطگی» اصناف اجتماعی با پادشاه یگانگی می‌یابند. نیز چنین است در سطوح «پایین‌تر» این فرایند دیالکتیک. عقل از طریق فرایند «واسطگی» از «تجرید» به «تجسم» از «جزء» به سطحی هرچه نزدیکتر به «کل»، از چیزهای صرفاً «ذهنی» به چیزهای «عینی» صعود می‌کند.

59. self-regarding

درمی‌یابند که خواستهٔ آنان تنها از راه احترام به حقانیت[۶۰] خواستهٔ دیگران قابل حصول است، و تقاضای آنان هنگامی معتبر است که دیگران نیز بتوانند حق تقاضایی مشابه داشته باشند. آنچه در پژوهش اجتماع مدنی مشاهده می‌کنیم یک فرایند واسطگی است؛ من غایات خود را به واسطهٔ شما و به واسطهٔ یک سازمان عمومی (مثلاً یک مؤسسه[۶۱]) به دست می‌آورم. بدین طریق جزئیت، خاصگی خود را از دست می‌دهد، و کلیت بتدریج خود را می‌نمایاند و در آگاهی عمومی آشکار می‌گردد.[۶۲]

به سخن کوتاه، اجتماع مدنی مجموعه‌ای از نهادهاست که وظیفهٔ آنها تربیت و رشد فرد تا آن درجه‌ای است که بفهمد در صورتی می‌تواند به خواستهایش برسد که چیزی را بخواهد که همه می‌خواهند. آن یک واحد کاملاً اندامـوار نیست، بلکه مجموعه‌ای از اجزاءِ خودبسنده است که به‌طور ناقص از وابستگی متقابل خود آگاهی دارند. در درون آن فقط وعده زندگی سیاسی راستین وجود دارد. این وعده تنها هنگامی تحقق می‌یابد که تنش ناشی از «تضاد» میان خانواده و اجتماع مدنی در همنهاد واپسین، یعنی دولت، از میان برود.

در اینجا هگل گویی در زبان انتزاعی خود چیزی شبیه به اندیشه ارسطو را بیان می‌کند که دولت خود را بر اساس خانواده و روستا بنا می‌کرد. لیکن اختلاف هگل و ارسطو در این است که هگل دولت را چیزی بلندپایه‌تر و مافوق آنچه ارسطو می‌پندارد تصور می‌کند. هگل می‌توانست دولت ارسطو را یک اجتماع مدنی، یعنی نوعی از دولت تلقی کند که هنوز به کمال نهایی خود نرسیده است. هگل می‌پذیرفت که چنین اجتماعی در تربیت اخلاقی مردم نقش اساسی دارد، لیکن بر این نکته تأکید می‌ورزید که این کار به‌طور کامل انجام نمی‌گیرد، زیرا به‌طور کمال‌یافته «عقل» را مجسم نمی‌کند.

۶۰. legitimacy (= مشروعیت). ـ م.
۶۱. منظور هگل از «کورپوریشن» (corporation) هر نوع تشکیلات عمومی است از قبیل اصناف، اتحادیه‌های کارگری، سازمانهای شهرداری، و غیره.
62. *Ibid.*, p 354, translator´s note to Par. 182.

نارسایی اجتماع مدنی

دلیل آنکه هگل اجتماع مدنی را به‌طور کامل «عقلی» نمی‌داند این است که آن به صورت یک کل نیست که اجزائش رابطهٔ انداموار [رابطه اندامهای یک موجود زنده] را با هم داشته باشند. تنها برحسب تصادف غایات افراد در حال رقابت در اجتماع مدنی می‌تواند با تدابیر عقل منطبق گردد. تصویر وی از اجتماع مدنی به آن تصور قرن هجدهم، یعنی «هماهنگی طبیعی» علایق، شباهتی ندارد. هرچند هگل همسان آن شاعر بر این پندار بود که،

پروردگار و طبیعت آن قالب کلی را بر هم استوار کردند،
و فرمان دادند که خوددوستی همان دگردوستی باشد،

لیکن وی معتقد است که این یگانگی سعادت‌بار هنگامی تحقق خواهد یافت که تضادهای اجتماع مدنی در یک همنهاد اعلی‌تر ــ و واپسین ــ جذب شود زیرا:[63]

هنگامی که اجتماع مدنی عملکرد آزاد و بلامانع داشته باشد جمعیت و صناعت در درون آن گسترش خواهد یافت. انباشت ثروت بر اثر (الف) تعمیم پیوند آدمیان به‌وسیلهٔ نیازهایشان و (ب) تعمیم روشهای تهیه و توزیع وسایل پاسخگویی به این نیازها شدت خواهد یافت، زیرا در نتیجهٔ فرایند مضاعف تعمیم است که بزرگترین منافع حاصل می‌گردد. این یک سوی قضیه است. سوی دیگر قضیه، تقسیمات فرعی و محدودیت مشاغل جزئی است. نتیجه این امر، وابستگی و ناامیدی آن طبقه‌ای است که به این‌گونه مشاغل پیوسته‌اند، و نیز موجب می‌گردد که از احساس و لذت آن آزادیهای گسترده‌تر و بویژه ثمرات معنوی اجتماع مدنی ناتوان باشند.

63. *Ibid.*, Pars. 243-244.

هنگامی که سطح زندگی تودهٔ وسیعی از مردم به زیر سطح معینی از معیشت فرو افتد ـ سطح معیشتی که خودبه‌خود به‌عنوان معیشت مورد نیاز یک عضو اجتماع تنظیم می‌شود ـ و هنگامی که ضعفی در احساس درستی و نادرستی، شرف، و حیثیت رخ دهد (احساسی که موجب می‌گردد آدمی معیشت خود را از راه کار و کوشش [شرافتمندانه] خویش تأمین کند)، درنتیجه دارودسته‌ای از دریوزگان پدید خواهد آمد. درعین‌حال، این وضع موجب می‌شود، در انتهای دیگر مراتب اجتماعی، وضعی به وجود آید که به اعلا درجه تجمع نامتناسبی از ثروت را در دست شمار محدودی از افراد تسهیل کند.

اجتماع مدنی بدان دلیل از انواع دولت است (هرچند هم که نوع اسفل آن) که در پاره‌ای ارگانهای گسترش‌یافته ممیزی و ادارهٔ امور وجود دارد. مهمترین آنها «طبقات اجتماعی»[64] هستند: ارباب و رعیت که در تولید محصولات کشاورزی ذی‌مدخلند و طبقهٔ پیشه‌وران که به تولید و توزیع کالاهایی اشتغال دارند. طبق نظر هگل، آنچه برای ایجاد یک دولت «حقیقی» لازم است وجود نوعی سازمان خدمات اجتماعی است که مسئولیت رسیدگی به «علایق کلی» جامعه را عهده‌دار باشد و از سایر طبقات اجتماعی ممتاز و مجزا گردد. عضو این سازمان از ضرورت کار مستقیم برای تأمین نیازمندیهای خود معاف می‌شود و با استفاده از امکانات خصوصی یا حقوق دولتی زندگی خویش را اداره می‌کند، "با این نتیجه که علاقهٔ خصوصی وی در کار برای علایق کلی ارضا می‌شود." تا زمانی که اجتماع مدنی به‌مثابهٔ عرصهٔ تلاش و رقابت تلقی گردد، طبقات آن ـ البته به‌طور نیمه‌آگاه ـ در خدمت غایات کلی هستند. هنگامی که یک «طبقه کلی»[65] مرکب از مسئولان و خدمتگزاران عمومی پدید آید، اجتماع مدنی به مرحله دولت

64. estates 65. universal class

«گذار می‌کند» یا به ترتیبی که هگل خود می‌گوید:[66]

درواقع دولت... بیش از آنکه مقصد باشد آغاز راه است. در درون دولت است که خانواده نخست به حد اجتماع مدنی گسترش می‌یابد، و «مثال» دولت به این دو مرحله تقسیم می‌شود. از خلال گسترش اجتماع مدنی، جوهر زندگی اخلاقی صورت نامتناهی خود را کسب می‌کند که در نفس خود شامل این دو مرحله است: (۱) تفرق نامتناهی تا تجربه درونی خودآگاهی مستقل، و (۲) صورت کلیت ذی‌مدخل در تربیت؛ صورت اندیشه که به موجب آن روح برای خود به‌مثابهٔ یک کلیت انداموار در قوانین و نهادها عینیت و فعلیت می‌یابد که خواست آن در عرصهٔ اندیشه است.
اگر دولت با اجتماع مدنی مشتبه شود، و اگر غایت ویژهٔ آن، امنیت و حراست از اموال و آزادی شخصی تعیین گردد، آنگاه علاقهٔ خصوصی افراد، غایت نهایی تجمعشان خواهد شد و، در نتیجه، عضویت دولت به صورت امری اختیاری در خواهد آمد. لیکن رابطهٔ دولت با فرد کاملاً از چنین حالتی متفاوت است. از آنجا که دولت روح عینیت‌یافته است، خود فرد فقط در حالت عضوی از اعضای آن از عینیت، فردیت اصیل، و زندگی اخلاقی برخوردار است. همبستگی ناب و ساده، محتوا و هدف راستین فرد است، و سرنوشت فرد زیستن یک حیات کلی است. این زندگی گوهرین و به لحاظ کلی باارزش، مبدأ و مقصد ارضای علایق خصوصی‌تر، کرد و کار، و شیوهٔ رفتار فرد خواهد بود.

زبان این قسمت نقل‌شده از متن هگل فوق‌العاده انتزاعی است، لیکن درک منظور هگل دشوار نیست. وی دستگاه منطقی و مابعدالطبیعی خود را با این بیان

66. *Ibid.*, Pars. 256-258.

آغاز می‌کند که روح مقدر است که به آزادی رسد؛ و با این سخن به پایان می‌برد که آزادی فردی تنها از راه اطاعت از دولت به دست می‌آید ــ آدمیان آنگاه آزادند که از ضرورت آگاه باشند. بحث او چنین است:[۶۷]

روح از نطفه‌ای با قوهٔ بیکران آغاز می‌کند ــ لیکن [در آغاز] صرفاً قوه است ــ حاوی وجود جوهری خویش است به صورتی بسط‌نیافته به‌عنوان غایتی که در مرحلهٔ حصول واقعیت کامل بدان خواهد رسید. در موجودیت واقعی، پیشرفت همچون ترقی پدیده‌های ناقص به طرف پدیده‌های کاملتر نمودار می‌شود؛ لیکن نباید پدیده‌های نخست (یعنی ناقص) را مطلقاً فقط ناقص تلقی کرد، بلکه باید دربردارندهٔ ضد خود یعنی پدیدهٔ کامل ــ به صورت یک نطفه یا محرک درک کرد. ازاین‌رو ــ دست‌کم در عالم اندیشه ــ امکان در جهت آن چیزی که مقدر به واقعیت یافتن است قرار دارد، دونامیس[۶۸] ارسطو، پوتنسیا[۶۹]، یعنی قدرت و زور، نیز هست. ازاین‌رو پدیدهٔ ناقص، چون دربردارندهٔ ضد خویش است، یک تضاد است، که محققاً وجود دارد، لیکن پیوسته لغو و حل می‌شود؛ حرکت غریزی ــ یعنی محرک ذاتی در زندگی روح ــ مقدر است که پوستهٔ طبیعت محض، دنیای محسوسات، و هر آنچه با خود بیگانه است را بشکافد و به روشنایی آگاهی، یعنی به خویشتن، رسد.

بنابراین، ذهن یا روح در برابر یک دنیای محسوس قرار دارد که به‌ضرورت از آن می‌گذرد و در نهایت به خودآگاهی می‌رسد. می‌توان چنین پنداشت که روح ابتدا خود را در مادهٔ غیرانداموار[۷۰] تجسم می‌بخشد، ماده‌ای که، هرچند به‌زعم شعور سادهٔ عوام بیجان و ناجنبده است، در نظر هگل در کنار روح، زنده

67. *Philosophy of History,* p. 57.
68. *Dynamis*
69. *Potentia*
70. inorganic

است و در پی گسترش بیشتر خویش است و به پویش پاشندهٔ درون اتم می‌ماند. روح که همواره سیری دیالکتیکی دارد در مرحلهٔ بعد خود را در دنیای انداموار گیاهان و جانوران نمودار می‌سازد و سرانجام در وجود انسان، موجودی که بر خویشتن آگاه است، «جایگاه» خود را به دست می‌آورد.

## دولت وسیلهٔ تحقق آزادی

حال گیریم که چنین فرایندی در طبیعت و امور انسانی در کار است؛ هگل آن را چگونه با تحقق آزادی ربط می‌دهد؟ حتی فراتر از آن، چگونه وی ضرورت متقابل آزادی و اطاعت را توجیه می‌کند؟ هگل این پرسشها را به گونهٔ زیر پاسخ می‌دهد: مثال آزادی پس از گذر از راههای پرپیچ‌وخم مقولات گوناگون ناشی از برخوردهای درونی دیالکتیک، در هیئت زندگی اخلاقی نمودار می‌شود، و هگل آن را چنین توصیف می‌کند: "اندیشه آزادی به صورت جهان زنده و طبیعت خودآگاه تحول و گسترش می‌یابد." می‌توانیم جهان زنده و طبیعت خودآگاه را همان ساختها و نهادهای گوناگون آدمی تلقی کنیم. لیکن هگل بر این نظر است که هرقدر هم که آنها در دید ذهنی آدمیان قائم‌به‌ذات به نظر آیند اسباب و ابزار ناآگاه روحند. وی به‌هیچ‌وجه به این موضوع روی نمی‌کند که آدمیان آزادند که قوانین، تشکیلات، و نهادها را طبق میل و ارادهٔ خود به وجود آورند، بلکه همه چیز به‌وسیلهٔ فرمانروای عالم ــ یعنی عقل ــ تعیین می‌شود. آدمیان هنگامی که برای امنیت خود و اموالشان روشهایی را تدبیر می‌کنند خود را آزاد می‌اندیشند، لیکن تنها هنگامی بواقع آزادند که دریابند این تدابیر فراوردهٔ عقل است. آزادی آنها مستلزم آگاهی آنها از ضرورت است.[71]

قید وظیفه می‌تواند به‌عنوان حصری فقط بر ذهنیت نامعین یا آزادی مجرد، و نیز بر انگیزه‌های ارادهٔ طبیعی یا ارادهٔ اخلاقی پدیدار شود

71. *Philosophy of Right,* Pars. 146-153.

که خیر نامعین خود را به‌دلخواه تعیین کند. لیکن حقیقت این است که فرد در وظیفه، آزادی خویش را می‌یابد؛ این آزادی ابتدا رهایی از وابستگی به انگیزهٔ طبیعی محض و وارهیدن از آن بحرانی است که فرد به‌عنوان یک عضو خاص نمی‌تواند در تفکرات اخلاقی خود بر سر آنچه باید باشد و آنچه می‌تواند باشد از آن گریزی داشته باشد؛ دوم، آزادی از آن ذهنیت نامعین است که، چون هرگز به حقیقت یا تعیین عینی عمل نمی‌رسد، در حصار خویش و محروم از فعلیت باقی می‌ماند. در وظیفه، فرد به آزادی گوهرین خود دست می‌یابد.
فضیلت آن نظم اخلاقی است که در منش فرد انعکاس می‌یابد مشروط بر آنکه آن منش متعین از مواهب طبیعی خود باشد. فضیلت هنگامی راست و درست است که به‌عنوان انطباق وظایف فرد با موقع و موضع او نمایان شود.
لیکن هنگامی که افراد فقط خود را با نظم واقعی منطبق سازند، زندگی اخلاقی همچون شیوهٔ عمومی کردار آنان یعنی همچون عرف نمودار می‌شود، حال آنکه عملکرد مألوف زندگی اخلاقی همچون یک طبیعت ثانوی پدیدار می‌گردد که، چون در جایگاه اراده ابتدایی خالصاً طبیعی قرار گیرد، کلاً اهمیت و فعلیت وجود آن را تحت نفوذ قرار می‌دهد. این روح است که در هیئت عالم حی و حاضر است، و بدین ترتیب آن جوهر روح برای نخستین بار به صورت روح وجود می‌یابد.
حق افراد که به‌طور ذهنی مقدر به آزادیند هنگامی واقعیت می‌یابد که به یک نظم اخلاقی بالفعل متعلق باشند، زیرا اعتقاد آنان در مورد آزادیشان حقیقت خود را در چنین نظم عینی می‌یابد، و در یک نظم اخلاقی است که آنان درواقع ذات خویش یا کلیت درونی خویش را دارا می‌شوند.

در اینجا نظر هگل به آن نظر روسو دربارهٔ تضاد میان طبیعی و وضع مدنی بسیار شباهت دارد:[۷۲]

گذار از یک وضع طبیعی به یک وضع مدنی تغییری بزرگ را در انسان پدید می‌آورد؛ در رفتار انسان حکم عدل را جانشین حکم غریزه می‌کند و به اعمال او ماهیت اخلاقی می‌بخشد که تا این زمان فاقد آن بوده است. اکنون، برای نخستین بار، شهوت یعنی انگیزه‌ای صرفاً مادی به حق، یعنی ندای وظیفه، جای می‌سپرد؛ و انسان، که قبلاً فقط به منافع خویش توجه داشت، ضروری می‌بیند که بر اساس اصول دیگری عمل کند، و بیش از آنکه به امیال خود گوش فرا دهد با عقل مشورت کند.

این برابری آزادی و ضرورت، خودرأیی و اطاعت، که مورد پذیرش روسو و هگل قرار گرفته، نتیجهٔ فرایندی است که به‌طور مبسوط در فلسفهٔ تاریخ هگل توصیف شده است. "نخستین نگاه به تاریخ ما را متقاعد می‌سازد که افعال آدمیان از نیازها، شهوات، منشها، و استعدادهایشان ناشی می‌شود؛ نیز این اعتقاد را می‌یابیم که چنین نیازها، شهوات، و علایق تنها محرکهای عمل یعنی عوامل کارساز در عرصهٔ فعالیتند."[۷۳]

هگل مصائب و ویرانیهایی راکه تاریخ پشت سر نهاده است معلول همین شهوات و علایق آدمیان می‌داند. و بااینهمه، آنچه او «نیرنگ عقل» می‌خواند چنان سترگ است که وی این ویژگیهای آدمی را چنین توصیف می‌کند: "عرصه‌ای که... فقط وسایل و طرق تحقق آن چیزی را می‌نمایاند که مقصد اصلی می‌خوانیمش —یا همان هدف مطلق— که پیامد راستین تاریخ جهان است."[۷۴] عقل (یا مثال)، آن شهوات آدمیان راکه آگاهانه تنها متوجه منافع خودپرستانه و

72. J. J. Rousseau, *The Social Contract*, Book I, Chapter 8.
73. *Ibid*., p. 23-25. 74. *Ibid*., p. 21.

آنی خویش است در خدمت خود در می‌آورد.[۷۵]

بنابراین، اظهار می‌داریم که هیچ امری بدون آنکه سودی برای عاملان آن داشته باشد صورت نگرفته است؛ ــ اگر سود، شهوت[۷۶] خوانده شود... ــ می‌توانیم با قطعیت بگوییم که هیچ امر بزرگ در جهان بدون شهوت صورت نگرفته است. بر این اساس، دو عنصر در هدف پژوهش ما دخالت می‌یابد؛ نخست مثال است و دوم مجموعهٔ شهوات آدمی؛ یعنی تار و پود شبکه وسیع تاریخ کلی[۷۷]. میانگین و یگانگی عینی آن دو، آزادی در اوضاع و احوال اخلاقی موجود در یک دولت است. ما مثال آزادی را همچون سرشت روح و غایت مطلق تاریخ برشمردیم. شهوت همچون چیزی منحوس تلقی می‌شود که کم‌وبیش غیراخلاقی است، [لیکن] شهوت در وهلهٔ نخست، ذهنی و، بنابراین، وجه صوری نیرو، اراده، و فعالیت است ــ و هدف یا غایت را نامتعین باقی می‌گذارد. در باورها، نگرشها، و وجدانهای صرفاً فردی رابطهٔ مشابهی میان صورت و حقیقت وجود دارد. سؤالاتی چون باور من چه معنایی دارد، هدف شهوت من چیست، در مشخص کردن اینکه چه چیز دارای حقیقت و طبیعت گوهرین است، همواره یک مسئله اساسی است. اگر این مسئله روشن گردد، قطعاً [مثال آزادی] به وجود بالفعل خود خواهد رسید و تحقق خواهد یافت... چون نگاهی گذرا به نهاد دولت بیفکنیم، چنین استنباط می‌شود که یک دولت در صورتی دارای ساختار و تشکیلات مطلوب و از قدرت درونی برخوردار است که علایق شخصی شهروندان آن با علایق عمومی دولت در تضاد نباشند؛ یعنی هر یک ارضا و تحقق علاقهٔ خود را در دیگری بیابد ــ این قضیه

75. *Philosophy of History*, p. 20.

۷۶. passion (= انفعال، سودا، هوای نفس).ــ م.

77. universal history

فی‌نفسه بسیار مهم است. لیکن در یک دولت باید نهادهای بسیاری برقرار گردد، دستگاه سیاسی عریض و طویلی ایجاد شود، و ترتیبات سیاسی مناسب آنها را همراهی کند —این ضرورت ایجاب می‌کند که تلاشهای زیادی برای فهم قضایا، قبل از آنکه هر چیز حقیقتاً مناسبی مکشوف گردد، صورت پذیرد— از جمله این ترتیبات راههای برخورد با علایق و شهوات خصوصی و اعمال انضباطی خشک بر آنهاست تا بتوان آن هماهنگی مطلوب را به دست آورد... تاریخ جهان با هدف کلی خود —تحقق مثال روح— فقط به صورت مضمر، یعنی، در شکل طبیعت، آغاز می‌شود؛ یک غریزهٔ ناآگاه پوشیده، در حد اعلای پوشیدگی؛ و سراسر فرایند تاریخ (چنانچه قبلاً مشاهده شد) در جهت تبدیل این محرک ناآگاه به یک محرک آگاه است. ازاین‌روست که ارادهٔ طبیعی —آنچه وجه ذهنی خوانده شده است— امیال مادی، غریزه، شهوت، علاقهٔ شخصی، و نیز عقیده و تصور ذهنی به صورت وجود طبیعی محض، همزمان در همان آغاز تاریخ خود را می‌نمایانند. این مقولات گستردهٔ خواستها، علاقه‌ها، و پویشها، امکانات و وسایل روح جهانی[۷۸] را در حصول هدف خود تشکیل می‌دهند؛ آن را به آگاهی می‌رسانند و تحقق می‌بخشند... اتحاد وجود مطلق کلی با چیزهای فردی —یعنی ذهنی— که فقط آن حقیقت است، به مبحث تفکر نظری تعلق دارد و در این حالت کلی در منطق بررسی می‌شود. لیکن در فرایند خود تاریخ جهان —که همچنان با کمال فاصله دارد— هدف نهایی و مطلق تاریخ، هنوز به صورت هدف مشخص میل و علاقه در نیامده است. درحالی‌که این احساسات محدود همچنان از منظوری که برآورده می‌سازند ناآگاهند، آن اصل کلی در درون آنها مضمر است و خود را از طریق آنها تحقق می‌بخشد. این مسئله نیز

78. World Spirit

> صورت اتحاد آزادی و ضرورت را به خود می‌گیرد، آن فرایند مجرد و پوشیدهٔ روح همچون ضرورت تلقی می‌گردد، درحالی‌که آنچه خود را در ارادهٔ آگاه آدمیان می‌نمایاند، به عنوان علاقهٔ آنها، به قلمرو آزادی تعلق دارد.

بنابراین شهوت، احساس، و میل، چنانکه در آدمیان نمایان گردند "موجب گردش جهان می‌شوند." لیکن در فلسفهٔ هگل پذیرفتنی نیست که نفوذ این عوامل، مستقیم و قائم‌به‌ذات باشد. آنها باید خدمتگزاران عقل باشند. فقط در چند روح جهانی[۷۹] ــ «قهرمانان» تاریخ ــ شهوت فردی در جهت غایاتی است که عامل یا [دارندهٔ شهوت] خود از همسان بودن شهوت خویش با طرحهای عقل آگاه است. آنچه این آدمیان را براستی بزرگ می‌سازد بستگیشان به اصل تحقق روح به‌وسیلهٔ خویش است. شهوات انسانهای عادی نیز در خدمت روح است، لیکن برای آنها این خدمت عمدتاً ناآگاهانه است و صورت انجام نااندیشندهٔ تکالیف شهروندی را به خود می‌گیرد. به نظر می‌رسد که موضع هگل متضمن تعالی‌جستن از آگاهی[۸۰] فردی است، با این نتیجه که هر شهروند، تا آنجا که یک وطنپرست است، خواه‌ناخواه به صورتی درمی‌آید که، به گفتهٔ مفیستوفلس[۸۱]: "بخشی از آن نیرویی است که همیشه بد می‌خواهد ولی خوب عمل می‌کند."

## عقل، انقلاب، و دولت ملی

آنچه هگل در اینجا پیشنهاد می‌کند شبیه راه‌حلی است که روسو برای مسئلهٔ آزادی ارائه می‌دهد. منظور روسو ازجملهٔ آغازین کتاب پیمان اجتماعی این

79. World Souls

۸۰. این تعالی جستن آگاهی فرد به نظر ویراستار [انگلیسی] کتاب در نظام هگل استلزام منطقی دارد، هرچند که وی اظهاراتی در این باره دارد که آنچه مضمر است آشکار می‌شود و بیاناتی از این قبیل.

81. Mephistopheles

است که انسان باید آزاد باشد و مقدر به آزادی است. البته هگل با این نظر موافق است. هنگامی که روسو به این مسئله می‌رسد که چیست کـه قـدرت دولت را مشروعیت می‌بخشد و اطاعت فرد از آن را منطقی می‌سازد، موضوع را به بیانی شبیه بیان هگل مطرح می‌کند: "مسئله این است که نوعی انجمن پدید آید که با تمام قوای مشترک جامعه از وجود و اموال هر عضو دفاع و محافظت کند و در درون آن هر فرد، ضمن متحد ساختن خود با همهٔ افراد دیگر، بتواند همچنان فرمانبر امیال خویش باشد و مانند گذشته آزاد باقی بماند."[۸۲]

هگل در اساسی پنداشتن ارادهٔ معطوف به آزادی[۸۳] با روسو هـمداسـتان است، لیکن نظر روسو را در مورد ارادهٔ عام[۸۴] رد می‌کند، چراکه می‌گوید آن بر اراده‌ها و عقاید خودسرانهٔ افراد مبتنی است و آنچه را وی «عنصر مطلقاً عقلی در اراده» می‌خواند، نادیده می‌انگارد. به اعتقاد او، همین خطای روسو موجب گردید که وی دولت را بر یک پیمان صرف استوار سازد. هرچند روسو چنین پیمانی را همچون یک توافق رسمی آگاهانه نمی‌پندارد که در یک زمان و مکان معین افراد به آن تن در داده باشند، بلکه آن را یک رابطه انداموار نافذ میان فرد و هیئت سیاسی می‌داند، بااینهمه پیگیری رضایت تا حد ارادهٔ آزاد افراد در نظر و ارادهٔ عام‌هگل نقصی مهلک است.[۸۵]

> در برابر ادعاهایی که در باب ارادهٔ فردی مطرح می‌شوند، باید آن اندیشهٔ اساسی را در یاد داشته باشیم که ارادهٔ عینی[۸۶] عقلیتی است مضمر یا [نهفته] در اندیشه، خـواه افـراد آن را بشـناسند و خـواه نشناسند، خواه هوسهای آنان به‌طور دانسته در جهت آن باشد و خواه نباشد. باید به خاطر داشته باشیم که ضد آن، یعنی دانسـتن و مـیل

82. *The Social Contract*, Chapte VI.

۸۳. will to freedem (= خواست آزادی).ـ م.

84. general will

85. *Philosophy of Right*, p. 157, addition to Par. 258.

86. objective will

کردن، یا آزادی ذهنی (یعنی تنها محتوای ارادهٔ فردی) تنها یک مرحله [یا یک «آن»]، و بنابراین یک مرحلهٔ یکسویه، از مثال ارادهٔ عقلی، یعنی یک مرحله از آن اراده‌ای است که تنها بدان علت عقلی است که پنهان و آشکار آن یکی است.

آنچه در نظریهٔ روسو مورد ایراد هگل است نادیده انگاشتن چیزی است که برای هگل واقعیت عظمی است ـ یعنی نهایت هر چیز عقل است و آن مبنای غایی هر قضاوت شخصی است. هگل به همان تمامیت به ارادهٔ عام اعتقاد داشت که روسو معتقد بود، لیکن آن را به‌مثابهٔ لغوکنندهٔ آراءِ مخالف نمی‌پنداشت بلکه آن را همچون تجسم ذات عقل تصور می‌کرد. پنداشتن فرد به‌عنوان دارندهٔ حقی مستقل برای داشتن و ابراز کردن نظریاتی از طریق فرایندی خام و ناپرورده، رأی دادن مبتنی بر این فرض است که وی در یک انتزاع غیرطبیعی از آن فرایندی بسر می‌برد که روح خود را تحقق می‌بخشد. هر طرحی که امید رسیدن به آن ارادهٔ عام را از راه ابطال آراء و نظریات مخالف داشته باشد، عام بودن آن اراده را نفی می‌کند و تفاوت میان آن و چیزی را که روسو ارادهٔ همه[87] می‌نامید از بین می‌برد. ازاین‌رو، روسو در این اعتقاد که با استفاده از نوعی رایزنی با خواستهای فردی می‌توان به ارادهٔ عام رسید، بر خطاست؛ بنابراین روسو، به نظر هگل، هرگز از حد ارادهٔ همه فراتر نرفته است.

هگل کوشیده است در فلسفهٔ خود خواست فرد برای آزاد بودن و قدرت دولت برای صدور فرمانهای مطاع را با هم آشتی دهد. برای این منظور نشان می‌دهد که چگونه عقل به صورت دیالکتیک خود را در دولت تحقق می‌بخشد. اساسی‌ترین انجمن انسانی، خانواده است، اتحادی که در آن اختلافهای فردی ناپدید می‌شوند. در سطح اجتماع مدنی مشاهده می‌کنیم که تأکید بر وحدت نیست بلکه بر جزئیت است. اینها به ترتیب برنهاد (تز) و برابرنهاد (آنتی‌تز) هستند. هر دو این نهادها اجزاءِ لازم آن فرایند تربیتی است که از راه آن مردم به

87. will of all

حصول غایاتشان هدایت می‌شوند، لیکن همچنین درمی‌یابند که این غایات فردی درعین‌حال غایات کلی نیز هستند. هگل به اهمیت اساسی خانواده به‌مثابهٔ یک نهاد اخلاقی اعتقاد داشت؛ به اهمیت «اجتماع مدنی» نیز به‌عنوان مجموعه‌ای از نهادهای «واسط» میان فرد و قدرت دولت معتقد بود. لیکن دولت بر فراز هر دو آنها [یعنی خانواده و اجتماع مدنی] قرار دارد و، به نظر هگل، دولت همنهاد (سنتز)ی است که وحدت خانواده و جزئیت ناشی از سامان رقابت‌آمیز اجتماع را در خود جذب می‌کند. بدون آنکه هیچ‌گونه بحث و تبادل نظری صورت پذیرد، هدفهای تمامی افراد و انجمنها از راه عضویتشان در دولت کلیت می‌یابد. آزادی و ضرورت در هم ادغام می‌شوند، و هر فرد "ضمن متحد ساختن خود با همه افراد دیگر، همچنان از خویشتن فرمان می‌برد و چونان گذشته آزاد باقی می‌ماند."

هگل ضمن بحث دربارهٔ نظریات روسو قوی‌ترین انتقاد خود را از انقلاب فرانسه مطرح می‌کند. از نظر هگل استدلال [برای آزادی] بر اساس یک پیمان، استدلالی «مجرد» است ـــ یعنی از عقل گسسته است ـــ و بنابراین کلاً مبتنی بر میل و هوس است.[88]

> به این دلیل، هنگامی که این استنتاجات مجرد قدرت یافتند، برای نخستین بار در تاریخ بشر آن منظر هولناک سقوط تشکیلات یک دولت واقعی عظیم را به وجود آوردند و بازسازی بنیادی آن را بر اساس اندیشهٔ محض سبب شدند و همهٔ چیزهای موجود را نابود کردند. خواست پایه‌گذاران نظام جدید این بود که چیزی را به آن بدهند که بنا به وعده‌شان یک اساس صرفاً عقلی بود، لیکن فقط مجردات بود که به کار گرفته شد؛ مثال [یا ایده] جایش خالی بود؛ و این تجربه در حد اعلای هراس و وحشت پایان پذیرفت.

88. *Ibid*., Par. 258.

آن دورانی که عصر خرد[۸۹] نامیده شد در نظر هگل به‌طورکلی فاقد احساس مسئولیت بود. نظر وی دربارهٔ ماهیت تغییر سیاسی و روش درست تنظیم قانون اساسی کاملاً از نظریات مطروح در این دوران متفاوت بود. هگل در برابر این نظر که افراد می‌توانند بدون مقدمات و زمینهٔ قبلی نهادهای خود را بازسازی کنند، اصل رشد آرام و تقریباً خودبه‌خود را مطرح کرد، رشدی که ذاتی جوهر حقیقت است، لیکن خود را در زندگی مشترک یک ملت نمایان می‌سازد.[۹۰]

چون چکیدهٔ گفته‌های مربوط به دولت را از نظر بگذرانیم، درمی‌یابیم که باید اصل اساسی آن را ــ که شکوفاکنندهٔ افراد تشکیل‌دهندهٔ آن است ــ اخلاق بنامیم. دولت، قوانین آن، و ترتیبات آن، حقوق اعضای آن را تشکیل می‌دهند؛ اوضاع طبیعی، کوهها، آب‌وهوا [اجزاء] کشور آنها و سرزمین اجدادی و متعلقات مادی آنهاست؛ تاریخ این دولت [شرح] اعمال آنهاست؛ آنچه پیشینیانشان فراآورده‌اند به آنان تعلق دارد و در خاطرشان زنده است. همه چیز دولت به آنها متعلق است چنانکه آنها همه به دولت تعلق دارند؛ زیرا دولت وجود آنها و هستی آنها را تشکیل می‌دهد. مخیله آنها مشتغل به اندیشه‌هایی است که اکنون شرحشان گذشت، لیکن پذیرش این قوانین، و شروط یک سرزمین اجدادی، تجلی ارادهٔ آنهاست. این تجمع کمال‌یافته است که بدین ترتیب یک هستی، یعنی روح یک ملت را تشکیل می‌دهد. اعضای منفرد به آن تعلق دارند؛ هر احدی از آن، فرزند ملت خویش است، و درعین‌حال ــ تا زمانی که دولت او در حال گسترش و تحول است ــ فرزند عصر خویش نیز هست.

در این دو بند، هگل اکثر عقایدی را که به نظر وی پذیرفتهٔ اصلاحگران

89. Age of Reason 90. *Philosophy of History*, pp. 52-53.

انقلابی آن عصر بود، مورد حمله قرار می‌دهد. او ابتدا به نگرش ضدتاریخی آنها خرده می‌گیرد که می‌خواهد همهٔ آنچه را رشد آرام عرف اجتماع پدید آورده است، به عنوان موانع غیرلازم از میان بردارد. از دیدگاه وی، همهٔ نهادها در تحول و رشد آدمی ریشه دارند، زیرا "چیز واقعی همان چیز عقلی است." تخریب چنین نهادهایی (هرچقدر هم که در دید نظریه‌پردازان «نامعقول» جلوه کنند) درواقع تخریب آن موادی است که فقط از آنها یک نظم اجتماعی نوین می‌تواند ساخته شود. تاریخ بشر، بازنمود مترقیانهٔ عقل است، و حتی نهادهای ناقص سهمی از عقل می‌برند و، بنابراین، در حرکت دیالکتیک جایگاهی دارند. این حرکت آنها را باطل نمی‌کند بلکه در رشته‌ای از همنهادها (سنتزها) متشکلشان می‌سازد که به‌وسیلهٔ آن، روح به غایت خودآگاهی خویش می‌رسد، غایتی که از ابتدا در آن مضمر بوده است."[91]

اینکه انسان طبیعتاً آزاد است به یک معنی کاملاً صحیح است، یعنی به‌موجب مثال انسانیت[92] چنین است؛ لیکن منظور ما این است که انسان تنها به‌اعتبار سرنوشت خویش آزاد است، یعنی قدرت ناپرورده‌ای برای آزاد بودن در وجودش نهفته است؛ زیرا «طبیعت» یک چیز، دقیقاً با «مثال» آن چیز برابر است.

سطحی بودن و عدم مسئولیت اصلاحگران، به نظر هگل، در کوشش بیهوده‌ای است که از برای به دست آوردن فراورده‌ای از یک نطفه به‌کار می‌برند که در بطن آن وجود ندارد.

ثانیاً، هگل به چیزی ایراد می‌کند که به اعتقاد وی فردگرایی[93] انتزاعی و غیرحقیقی متفکران انقلابی است. او بر این موضوع توافق دارد که همهٔ ارزشهای معنوی در نهایت در افراد تحقق می‌یابند، لیکن هگل فرد را همچون یک ذرهٔ

91. *Ibid.*, p. 40.
92. Idea of Humanity
93. Individualism

مجزا نمی‌انگارد بلکه او را در ارتباط با دیگر افراد تصور می‌کند که عرف اجتماع و قرنها زندگی مشترک بستگیهایی را میان آنان استوار کرده است. درواقع آدمیان مقدر به آزاد بودن هستند، لیکن این آزادی را تنها در صورتی می‌توانند تحقق بخشند که جزئی از آن کل [یعنی دولت] باشند. تنها از راه عضویت در دولت است که افراد شأن و منزلت خود را به دست می‌آورند. هگل در ستایش اعلا از دولت تا آنجا که سبک خشک و عاری از قریحهٔ او اجازه می‌دهد لحنی شاعرانه به خود می‌گیرد.[۹۴]

> همهٔ ارزشهایی که نوع بشر داراست ــ همهٔ واقعیت معنوی ــ از برکت وجود دولت است، زیرا واقعیت معنوی او عبارت از این است که گوهر وجود او ــ عقل ــ به‌طور عینی بر او نمایان شود، یعنی یک وجود عینی بی‌میانجی برای او داشته باشد. فقط از این راه است که آدمی به‌طور کامل از یک زندگی اجتماعی و سیاسی عادلانه و اخلاقی آگاهی می‌یابد و در اخلاقیت آن سهمی به دست می‌آورد. زیرا حقیقت، وحدت ارادهٔ کلی و ذهنی است، آن کل را باید در دولت، در قوانین آن، در ترتیبات کلی و عقلی آن یافت. دولت آن مثال خدایی[۹۵] است به گونه‌ای که بر زمین وجود دارد.

## دولت خدایی

بنا بر آنچه گذشت، دولت یک وسیلهٔ صرف از برای برآوردن خواستهای افراد نیست. آن چیزی برون از وجود افراد نیست که هدفش ارضای آنها باشد. بلکه یک ابراندامواره[۹۶]، یک خانوادهٔ گسترش‌یافته است که در آن هیچ عضو سلیقه‌های فردی خویش را چنان فرو نمی‌کاهد که هرگز سلیقه‌هایی متفاوت از

94. *Ibid.*, p. 39. 95. Divine Idea

۹۶. super-organism (= ابرجاندار).ــ م.

سلیقه‌های واحد گسترده‌تر نداشته باشد. این نهادی ساختن روح عمومی کامل و وارستگی تمام و پاسداری از عرف جامعه است که ضرورتهایش با امیال فرد در هماهنگی کامل قرار دارد. آنچه دولت از طریق ارگانهای حکومتی خود فرمان می‌دهد دقیقاً همان است که اعضای کاملاً اخلاقی‌شدهٔ آن به‌دلخواه همچون تکالیف خویش می‌پندارند.[۹۷]

> از آنجا که قانون عینیت روح است، خواست آدمی در صورت راستین آن وجود دارد. فقط اراده‌ای که از قانون فرمان می‌برد آزاد است. زیرا او از خود فرمان می‌برد [و بنابراین] مستقل و آزاد است. چون دولت یا کشور ما از جامعهٔ وجود [افراد] تشکیل می‌شود و ارادهٔ ذهنی آدمیان فرمانبردار قوانین می‌گردد، تضاد میان آزادی و ضرورت از میان برمی‌خیزد.

این بیان هگل، به‌طورخلاصه، حالت آرمانی شهر[۹۸] یونانی و جمهوری رومی را مجسم می‌کند که هگل هر دو را پیوسته به اعلا درجه ستوده است.

لیکن دولت در نظر هگل بسیار بیش از اینهاست؛ نه‌تنها حقیقی است بلکه برترین صورت حقیقت است. درواقع ذات خداست.[۹۹]

> در توجه به آزادی، نقطهٔ آغازین نباید فردیت و خودآگاهی فردی باشد، بلکه فقط باید به جوهر خودآگاهی توجه کرد؛ زیرا آدمی آن را بداند یا نداند، این جوهر به‌مثابهٔ یک قدرت قائم‌به‌ذات تحقق برونی می‌یابد، قدرتی که در آن افراد لحظاتی (آناتی) بیش نیستند. حرکت خدا در جهان همان است که دولت است. دولت آن مثال خدایی است به گونه‌ای که بر زمین وجود دارد.[۱۰۰]

97. *Ibid.*, p. 39. 98. *polis*
99. *Philosophy of Right*, p. 279.
100. *Philosophy of History*, p. 39.

در برابر چنین گفتار آرمانگرایانه‌ای این سؤال مطرح می‌شود که آیا هگل دربارهٔ دولت در وجه کلی سخن می‌گوید یا دربارهٔ دولتهای موجود و واقعی بحث می‌کند. پاسخ این است که وی هر دو را در ذهن دارد. لیکن خطاست که چنین نتیجه گیری کنیم که برداشت هگل از تاریخ به‌عنوان یک فرایند عقلی از واقعیات ثبت‌شده، به‌گونه‌ای که یک تاریخنگار حرفه‌ای ارائه می‌دهد، استنباط شده است. اینکه تاریخ عملکرد عقل را در جهان باز می‌نمایاند، درواقع نتیجهٔ جبری این مقدمهٔ اساسی اوست که "آنچه واقعی است، عقلی است." قطعهٔ زیر ماهیت حقیقی بحث او را روشن می‌کند.[۱۰۱]

تنها اندیشه‌ای که فلسفه در عرصهٔ تفکرات تاریخی فرا می‌نهد، تصور سادهٔ عقل است؛ اینکه عقل حکمران جهان است؛ و بنابراین تاریخ جهان یک فرایند عقلی را به ما عرضه می‌دارد. این اعتقاد و شهود، فرضیه‌ای است در قلمرو تاریخ به مفهوم خاص. لیکن در قلمرو فلسفه فرضیه نیست. در این قلمرو، به‌وسیلهٔ شناخت نظری اثبات می‌شود که عقل همانا گوهر و قدرت لایتناهی است (در اینجا واژهٔ عقل برای رساندن منظور ما کفایت دارد، بدون آنکه بررسی رابطهٔ موجود میان عالم و هستی الاهی ضرورت داشته باشد)؛ مادهٔ نامتناهی آن، زیرساخت سراسر زندگی طبیعی و معنوی است که پدید می‌آورد، و نیز صورت نامتناهی چیزی که ماده را به حرکت در می‌آورد —اینکه «مثال» یا «عقل» جوهر راستین، ابدی، و قادر مطلق است؛ و عقل خود را در جهان متجلی می‌سازد و اینکه در جهان هیچ چیز جز عقل و شرف و شکوه آن متجلی نمی‌شود فرضیه‌ای است که، چنانکه گفتیم، در فلسفه به اثبات رسیده است، و ما آن را در اینجا مستدل می‌انگاریم... ازاین‌رو آنچه موقتاً گفته‌ام و آنچه بعداً خواهم گفت نباید، حتی در مراجعه به رشتهٔ دانش ما،

101. *Ibid.*, pp. 9-10.

همچون بیانی فرضی تلقی گردد، بلکه آن را باید همچون نظری مجمل از کل پنداشت، یعنی نتیجهٔ پژوهشی که پی خواهیم گرفت؛ نتیجه‌ای که بر سبیل اتفاق بر من مکشوف شده است، زیرا من سراسر این عرصه را پیموده‌ام.

هگل در «برهان» خود دربارهٔ این حقیقت که تاریخ جهان تجسم پیشروندهٔ روح، ذهن، عقل، مثال الاهی را در نهادهای سیاسی و اجتماعی نشان می‌دهد بیان خود را به کسانی منحصر می‌کند که انسانهای «جهان - تاریخی» می‌نامد و منظورش کسانی هستند که دولتها را بنیاد نهاده‌اند. تفکر او در این باره تلفیق شگفت‌آور دو گرایش کاملاً متفاوت را نشان می‌دهد، یعنی گرایش کلی (یا جهانی) و گرایش ملی. هنگامی که وی دربارهٔ فرهنگهای شرق، یونان، روم، و آلمان جدید بحث می‌کند سعی دارد که روح کلی انسانها را نشان دهد نه روح یک ملت خاص را. پس می‌گوید که "مثالهای انضمامی، یعنی ذهنهای ملل گوناگون، حقیقت و سرنوشتشان در آن مثال انضمامی است که کلیت مطلق است، یعنی در ذهن جهانی است. در پیرامون سریر پادشاهیش، آنان همچون خادمان گوش‌به‌فرمان، و به‌مثابهٔ نشانها و زیورهای شکوه و عظمتش برپا ایستاده‌اند."[۱۰۲] هگل در اینجا به خاص نمودن دولتها نمی‌پردازد — هر دولت عناصر «وجود راستین» را نشان می‌دهد هرچند هم در دید نقادان معیوب به نظر آید یا هر میزان که اعضای آن در زمانهایی بد رفتار کنند؛ درست همان‌گونه که "کریه‌ترین انسانها، جنایتکاران، فرومایگان، و ازپاافتادگان همچنان و همیشه بشرهای زنده‌اند؛ مثبتان و زندگان، به‌رغم همهٔ نقصها، برقرار می‌مانند و ما در اینجا تنها با مثبتان سروکار داریم."[۱۰۳]

اِسناد حقیقت برین و کامل به دولت که لازمهٔ خدایی نامیدن آن بود به‌منزلهٔ برپا داشتن نوعی مطلق‌گرایی[۱۰۴] بود که بکل در نظریه‌پردازی سیاسی تازگی

102. *Philosophy of Right*, par. 352.
103. *Ibid*., Par. 258.
104. absolutism

داشت. لیکن تاآنجاکه این مطلق‌گرایی در مورد دولت به مفهوم کلی آن به کار می‌رفت، خطر بزرگی نمی‌توانست باشد و دست‌کم با نظام کلی هگل که به‌عنوان نوعی ورزش فکری تلقی می‌شد کاملاً هماهنگی داشت. لیکن هگل به این بسنده نمی‌کند که دولت را در مفهوم کلی‌اش دارای این خصال بداند. وی همچنین از پروس زمان خویش سخن می‌گوید که در آن تحقق آزادی و حق کامل فرمانروایی را برای مدت زمانی طولانی دیده بود. او این دستاورد بزرگ را با تحقق ناکامل خودآگاهی روح در سرزمینهای شرقی، یونانی، و رومی مقایسه می‌کند.[۱۰۵]

شرقیان به این معرفت دست نیافته‌اند که روح —یعنی انسان در مفهوم ذاتی خود— آزاد است؛ چون از این معرفت بی‌بهره‌اند، آزاد نیستند. آنها فقط می‌دانند که یک فرد آزاد است. لیکن، بنا به همین دلیل، آزادی آن یک فرد فقط بلهوسی[۱۰۶] است... بنابراین آن فرد یک حاکم مستبد است نه یک انسان آزاد. آگاهی از آزادی، نخست از میان یونانیان برخاست و بنابراین آنها آزاد بودند؛ لیکن آنها، و نیز رومیان به همان‌گونه، دانستند که فقط برخی انسانها آزاد هستند —نه انسان در مفهوم ذاتی خود. حتی افلاطون و ارسطو این را ندانستند. بدین دلیل بود که یونانیان برده داشتند، و تمامی زندگی و نگهداشت آزادی باشکوه آنها مستلزم وجود نهاد بردگی بود... ملل ژرمن، در سایهٔ نفوذ مسیحیت، نخستین مردمانی بودند که به این آگاهی رسیدند که انسان، به‌عنوان انسان، آزاد است؛ و این آزادی روح است که ذات آن را تشکیل می‌دهد. ملل شرق می‌دانستند که فقط یک فرد آزاد است، جهان یونانی و رومی فقط برخی را آزاد می‌دانستند؛ درحالی که ما می‌دانیم که همهٔ آدمیان به‌طور مطلق (انسان به‌عنوان انسان) آزادند.

105. *Pholosophy of History*, pp. 18-19.
106. caprice

هنگامی که هگل به واقعیتهای عینی سیاست می‌پردازد کار خود را به‌عنوان فیلسوف کلیات رها می‌کند و صفاتی را به پروس نسبت می‌دهد که منطقاً به دولت در وجه انتزاعی می‌تواند تعلق داشته باشد. لیکن دلیلی قابل فهم وجود دارد که چرا در تفکر او این گرایش، تأکید نهایی یافته است. در واقع، در تأیید این نظر که هگل پروس را صرفاً به خاطر داشتن رابطه‌ای نیک با حکمرانان آن ستوده است، گواه قابل قبولی وجود ندارد. وی همواره یک وطنپرست راستین بوده، و حتی شور نخستین او برای انقلاب فرانسه بر این اعتقاد استوار بوده که موفقیت، اعتبار، و حرمت سرزمین اجدادی را اعاده خواهد کرد. در پیشگفتار فلسفهٔ حق گفته بود که "در هر اوضاع و احوالی، هر فردی فرزند زمان خویش است." "و این پنداشت که یک فلسفه می‌تواند از جهان همعصر خود تعالی جوید همان اندازه نامعقول است که بپنداریم یک فرد می‌تواند از فراز عصر خویش پرواز کند." بااینهمه، زمانی که آن اثر را به پایان رساند، ترتیب این پرواز را داده بود! هگل بدون تردید زندگی در پروس را مطبوع، و مواهب آن را رضایتبخش می‌یافت، و محققاً وی نه اولین کسی بود که دربارهٔ رژیم متبوع کشورش با ملاحظهٔ چنین رضایتهایی داوری می‌کرد و نه آخرین کس.

واقعیتهای مربوط به تاریخ آلمان در دوران هگل بیش از هر چیز می‌تواند روشنگر موضوع مورد بحث ما باشد. هگل، به‌رغم زبان دشوار و اغلب آزاردهندهٔ آثارش، یک فیلسوف صرفاً نظری و به‌دور از واقعیتهای عینی نبود؛ بلکه در سراسر حیاتش عمیقاً مسائل کشورش را در مد نظر داشت و بخوبی از آنها آگاه بود.

نخستین نگارش سیاسی او جزوه‌ای بود با نام مشروطیت آلمان[۱۰۷] که در سال ۱۸۰۲ انتشار یافت. در این جزوه بیان داشت که بحرانی در پیش است و فقط قدرت می‌تواند آن را مهار کند. در مقاله‌اش می‌گوید که این قدرت باید به‌وسیلهٔ یک «فاتح» اعمال گردد، لیکن پس از جنگ آزادیبخش که پروس نقش اول را در آن عهده‌دار شد، برای بازسازی ملی به آن دولت امید بست. علاوه بر

107. *The Constitution of Germany*

آن، نظریات وی دربارهٔ مطلقیت دولت بازتاب تجربهٔ آلمان ــ تجربه‌ای که زندگی خود او را در بر می‌گرفت ــ و نیز تاریخ مشروطیت آلمان است که وی برداشتی واقعبینانه از آن داشت. در جریان این تاریخ هیچ انقلابی صورت نگرفته بود که آن عقاید مربوط به حقوق فردی را که در تاریخ فرانسه و انگلستان اهمیت داشت تحقق بخشد. در ایالات آلمانی از مدتها قبل ناسیونالیسم فرهنگی پاگرفته بود، لیکن این ناسیونالیسم با آن وحدت سیاسی که در انگلستان و فرانسه عمری طولانی داشت، همراه نبود. چنین وحدتی می‌بایست با استفاده از زور بر گروه گروه از ساکنان و حکمرانان ایالات گوناگون تحمیل می‌شد.

## حاکمیت ملی

ماهیت فرایند دیالکتیک‌گویی ایجاب می‌کند روح جهانی نهایتاً در کلیت راستین و مطلق یک دولت جهانی تجسم یابد. تأکید پیوستهٔ هگل بر واقعیت برتر کل در برابر اجزاء، به چنین نتیجه‌ای می‌رسد. چنین برداشت می‌شود که دولت تک‌ملتی[۱۰۸] تنها یک منزلگاه میانهٔ راه است در مسیر رسیدن به یک نظم سیاسی جهانی که در آن روح نهایتاً به تحقق خویش خواهد رسید. لیکن هگل به چنین نتیجه‌ای نمی‌رسد. در نظر نهایی او چیزی فراتر از دولت تک‌ملتی وجود ندارد. روح جهانی، نه در یک ابر ـ دولت[۱۰۹]، بلکه در تاریخ جهان تجسم می‌پذیرد که هگل، چنانکه دیدیم، همچون سرگذشت فراز و فرود دولتهای تک‌ملتی گوناگون تعریف می‌کند. یکی از این دولتها در هر دورهٔ مشخصی نمایندهٔ راستین ــ هرچند گذرای ــ آن روح جهانی و نگهبان پرتوان یک نظم اخلاقی کلی است. این دولت مسلط، در برابر دیگر دولتها دارای همان قدرت مطلق است که در برابر اتباع خود.[۱۱۰]

108. national state 109. super-state
110. *Philosophy of Right,* Pars. 345-347.

عدالت و فضیلت، کردار نادرست، قدرت و شرارت، استعدادها و دستاوردهایشان، سوداهای نیرومند و بی‌توان، گناه و بیگناهی، شکوه در زندگی فردی و ملی، خودمختاری، نیکبختی و نگونبختی دولتها و افراد، همهٔ اینها اهمیت و ارزش خاص خود را در عرصهٔ فعلیت [یا واقعیت] شناخته‌شده دارا هستند؛ در این عرصه آنها مورد داوری قرار می‌گیرند و توجیه ناکامل خود را در آن می‌یابند. لیکن تاریخ جهانی بر فراز آن نظرگاهی قرار دارد که چنین چیزهایی در آن مطرح است. هر یک از مراحل آن، نمود یک لحظهٔ لازم در مثال روح جهانی است و آن لحظه حق مطلق خود را در آن مرحله به دست می‌آورد. آن ملت که حیاتش تجسم‌بخش این لحظه است بخت نیک و آوازهٔ خود را حفظ می‌کند و کارهایش به ثمر می‌رسد. تاریخ، روحی است که خود را در پوستهٔ رویدادها پوشانده است یا فعلیت بلاواسطهٔ طبیعت است...

ملتی که به آن، لحظه‌ای از مثال در شکل یک اصل طبیعی نسبت داده می‌شود امین قرار می‌گیرد که به آن قدرت اثرگذاری در مسیر گسترش و خودآگاهی روح جهانی به‌طور کامل داده شود. این ملت در این دوره از تاریخ جهان نقش مسلط دارد، و فقط برای یک بار است که می‌تواند ساعتش را به صدا درآورد...

تاریخ یک ملت جهان ـ تاریخی دربرگیرندهٔ (الف) گسترش اصل خویش از مرحله جنینی نهفتهٔ خود است تا به صورت آزادی خودآگاه زندگی اخلاقی شکوفان گردد و بر پیشرفت تاریخ جهان اثر گذارد؛ و دربرگیرندهٔ (ب) دوران سقوط و فرود خویش است، زیرا این سقوط و فرود است که اصلی فراتر را به‌مثابهٔ نفی خالص آن از دلش برمی‌آورد. پس از این رخداد، روح به اصلی نوین صعود می‌کند و ملتی دیگر را در جایگاه جهان ـ تاریخی بر می‌نشاند.

در مورد قضاوت بر سر این دولتهای جهان - تاریخی که هریک در زمانی تجسم‌بخش مثال [ایدهٔ مطلق] هستند.جز خود تاریخ داور دیگری وجود ندارد. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht [۱۱۱] کلام قصار معروف هگل است. این بیان گویی بدین مفهوم است که فقط توفیق در جنگ دلیل اخلاقیت چنین دولتهایی است، هرچند هگل خود گفته است: "تاریخ جهان حکم قدرت محض نیست."، بلکه داوری عقل است. حرکت دیالکتیک اندیشه —و پیرو آن حرکت دیالکتیک تاریخ— که در نهایت به صورت یک کشاکش دائم میان ملل در خواهد آمد، هرگز با سلطهٔ موقت یکی از آنها بر دیگرها خاتمه نخواهد یافت. هگل از پیشنهاد صلح پایدار کانت و پیشنهاد دادگاه جهانی فیشته آگاه است، لیکن هر دو را به‌مثابهٔ پیشنهادهای بی‌ارزش و نامطلوب رد می‌کند. یک دولت جهانی یا حتی یک فدراسیون صلح‌آمیز دولتها در نظر وی انکار دیالکتیک است، زیرا رژیم سیاسی واحد و مسلط باید ضرورتاً ضد خود را به بار آورد. بنابراین، در ماهیت واقعی قضیه، هیچ داور متنفذی میان دولتهای مطلقه جز جنگ وجود ندارد.[۱۱۲]

> حقوق بین‌الملل از روابط میان دولتهای خودمختار نشئت می‌گیرد. به همین‌دلیل آنچه در آن [حکم] مطلق است صورت «باید باشد» را پیدا می‌کند زیرا تحقق آن موکول به اراده‌هایی است که هرکدام [در جای خود] حاکمند.
>
> دولت تک‌ملتی در عقلیت گوهرین خود، روح است و، بنابراین، قدرت مطلق بر روی زمین است. درنتیجه، هر دولت در برابر همسایگان دارای حاکمیت و خودمختاری است...
>
> مبنای اصلی حقوق بین‌الملل (یعنی آن قوانین کلی که باید به‌طور مطلق در میان دولتها نافذ باشد و از محتوای خاص عهدنامه‌های

۱۱۱. تاریخ جهان، دادگاه جهان است. این عبارت در واقع نخستین بار در یکی از اشعار شیلر آمده است.

112. *Ibid.*, Pars. 330-333.

منعقدهٔ برخی از دولتها متمایز است) عبارت از این است که عهدنامه‌ها، به‌عنوان مبنای تعهدات میان دولتها، باید محفوظ و محترم باشد. لیکن چون حاکمیت یک دولت اصل اساسی روابط آن با دیگر دولتهاست، دولتها بدان لحاظ نسبت به یکدیگر در وضع طبیعی بسر می‌برند. حقوق آنها فقط در اراده‌های خاصشان متحقق می‌گردد و یک ارادهٔ کلی که دارای نافذیت قانونی بر اراده‌های خاص باشد، برای تحقق آن موجود نیست...
هیچ داور عظمی برای قضاوت میان دولتها وجود ندارد؛ در نهایت ممکن است یک قاضی صلح یا میانجی وجود داشته باشد، ولی حتی آن هم نمی‌تواند با قطعیت کاری انجام دهد، یعنی کار او وابسته به اراده‌های طرفین دعوا خواهد بود.
بر این اساس، چنانچه اختلافی میان دولتها بروز کند و خواستهای آنها نتواند با یکدیگر هماهنگ شود، دعوا فقط از راه جنگ فیصله خواهد یافت.

این سخنان و سخنان مشابه که در سراسر آثار هگل پراکنده است، طبیعتاً به‌وسیلهٔ مردم عادی، ستایش جنگ تلقی می‌گردد. لیکن هگل خود آن را توجیه اخلاقی جنگ قلمداد می‌کند و درواقع ضرورتهای آن مقدمات اولیه [یا صغری و کبرای منطقیش] وی را به این نتیجه می‌رساند. جنگ یک چیز واقعی است و بنابراین باید چیزی «عقلی» باشد. جنگ هرقدر هم که در نگرش یک انسان ساده شرارت‌بار جلوه کند، باید در فرایند دیالکتیک محلی برای آن یافته شود.[۱۱۳]

جنگ نباید یک شر مطلق و یک عَرَض صرفاً خارجی تلقی گردد که به نوبه خود معلول چند علت عرضی باشد که از آن جمله‌اند بی‌عدالتیها، سوداهای ملتها یا دارندگان قدرت، و جز اینها یا،

113. *Ibid.*, Pars. 324, 325, 328.

به‌اجمال، چیزهایی که وجودشان مطلوب نیست. به علت طبیعت چیزهای عرضی یا تصادفی است که حادثه‌ها روی می‌دهد و، بنابراین، رخداد آنها یک ضرورت است. در این مورد، مانند موارد دیگر، اگر بر حادثه‌ها در روشنایی مفهوم و فلسفه بنگریم آن دیدگاهی که در آن چنین چیزهایی حادثه‌های صرف به نظر می‌رسند ناپدید خواهد شد، زیرا فلسفه حادثه را همچون نمایشی[۱۱۴] می‌داند و ذات آن را در درونش، که ضرورت است، می‌جوید...

جنگ آن حالتی از امور است که با بیهودگی علاقه‌ها و خواستهای دنیوی و گذرا برخورد جدی می‌کند ــ یک بیهودگی که در زمانهای دیگر، متن مشترک موعظه‌های اخلاقی است. این همان است که جنگ را به‌صورت لحظه‌ای در می‌آورد که در آن آرمان دولتهای منفرد به حق خود دست می‌یابد و تحقق می‌پذیرد. جنگ دارای آن اهمیت اعلاست که بر اثر آن، چنانکه جای دیگر گفته‌ام، سلامت اخلاقی مردمان در لاقیدیشان در تثبیت نهادهای متناهی حفظ می‌شود؛ درست همان‌گونه که وزش بادها دریا را از آن آلودگی که می‌تواند نتیجهٔ یک آرامش طولانی باشد محفوظ می‌دارد، فساد ملتها از یک صلح طولانی حاصل می‌شود چه رسد که آن صلح «دائمی» باشد.

آن معنویتی که در جنگ، یعنی در رابطه عرضی یک دولت با یک دولت خارجی، مشهود است، همان معنویتی است که طبق آن قدرتهای داخلی دولت، همچون لحظات انداموار یک کل وجود دارند. این واقعیت به صور گوناگون در تاریخ نمودار می‌شود؛ برای مثال جنگهای موفقیت‌آمیز آشوبهای داخلی را مهار کرده و قدرت دولت را در داخل انسجام بخشیده است.

فداکاری از برای [حفظ] تشخص دولت آن علقهٔ اساسی است میان

۱۱۴. منظور هگل از «نمایش» یک نمود محض است که از «حقیقت» درونی متفاوت است.

دولت و همهٔ اعضای آن و، بنابراین، یک وظیفهٔ عمومی است...

ارزش اخلاقی جنگ در این واقعیت است که بیهودگی و بی‌قدری دلبستگیهای روزمرهٔ آدمی را می‌نمایاند و هدفهای اجتماعی وسیعتری را در افق دیدش قرار می‌دهد که، در حقیقت، هدفهای خود اوست ولی عموماً از آنها غافل است و این همه موجبات شرف فرد است. بر اثر این بستگی به یک آرمان، آرزوهای ذهنی او با هدفهای مطلقاً «عینی» دولت همانست می‌شود. این همانستی معیار وفاداری فرد و، درنتیجه، موجب قدرت و سلامت دولت است. رنج یا حتی مرگ در حالت رزم آدمی را دگرگون و والا می‌سازد و به این گفته معنی می‌بخشد که فقط با از دست دادن زندگی می‌توان آن را حفظ کرد، جنگ آدمی را به وظایف اصلیش فرا می‌خواند و بر طبیعت ذاتی خویش که تجسم روح است دانا می‌سازد؛ جنگ انسان را از همانستی ارادهٔ «حقیقی» و ارادهٔ «بالفعل» خود آگاه می‌کند.

این همه بسیار نیکوست، و شاید نتیجهٔ ضروری آن مقدمه است که «آنچه واقعی است، عقلی است». لیکن در جهانی که آدمیان با گوشت و خونشان در آن زندگی می‌کنند چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آنچه یک انسان ساده در آن جهان می‌بیند دولتهایی به مفهوم هگلی نیست بلکه حکومتهایی است که به دست سیاستمداران، فرماندهان، و کارمندان اداره می‌شود. نمی‌توان با زبان پرشکوه فیلسوفان انسانهای مشغول به جنگ را تسلی داد. هگل در اوایل کار خود نوشته بود که "آدمیان چنان ابلهند که... در شور خود برای آزادی وجدان و آزادی سیاسی، حقیقت نهفته در قدرت را فراموش می‌کنند."[۱۱۵] آن «حقیقت» دولت به مثابهٔ «منزلگاه» روح در اینجا با قدرت برابر می‌شود، و هگل هرگز اعتقاد خود را در این همانستی از دست نمی‌دهد. این درست است که وی کوشیده است قدرت را از زور مادی ممتاز سازد، لیکن تنها نتیجهٔ معقولی که می‌توان از بحث وی دربارهٔ جنگ به دست آورد این است که یک دولت تنها وقتی یک دولت

115. *The Constitution of Germany* (1802), p. 6.

«راستین» است که بتواند با انهدام دشمنانش بقای خود را حفظ کند؛ درواقع هیچ چیز دیگر اهمیت ندارد.

در همهٔ این گفته‌ها در واقع خاطری از برای فرد ملحوظ نیست. در برابر کارزار نظریه‌پردازان اصالت فرد که اشخاص منفرد حقیقتهای نهایی هستند، هگل این اعتقاد را به میان می‌نهد که فرد فقط به‌عنوان بخشی از یک کل اجتماعی دارای معنای اخلاقی است، کلی که باید از برایش نه‌تنها راحتی خود بلکه حتی زندگی خویش را فنا کند. هگل برای آنکه عرفانیت بیشتری به موضوع بدهد می‌گوید که فرد در این فناسازی آزادی خویش را می‌یابد. وانگهی، گرایش او به اینکه نظریات سیاسی فرد را بلهوسانه و غیرمسئولانه بپندارد به وی اجازه می‌دهد که پی‌گرفت هدفهای اخلاقی را در انحصار دولت بداند. بدین ترتیب قدرت محض در پوشش جامهٔ اخلاقیت و حقیقت مطلق قرار می‌گیرد.

یک نکتهٔ دیگر در مدافعهٔ هگل از جنگ شایستهٔ ذکر است. بحث کلی او به آنجا می‌رسد که می‌گوید جنگ یک عمل اخلاقی است، یعنی در واقع یک آموزش اخلاقی بغایت نظرگیر است که در آن آزادی فرد و قدرت دولت به‌طور کامل در یک همنهاد (سنتز) جمع می‌آیند.

با توجه به مقدمات منطقی هگل و پذیرش اعتبار دیالکتیک، این‌گونه استدلال کاملاً منطقی است. لیکن هگل آن را با یک استدلال دقیقاً سودگرایانه[116] مخدوش می‌کند که هیچ‌گونه ارتباط مستقیمی با هدفهای معنوی روح ندارد. جنگ همچون راهی برای جلوگیری از سستی و فساد اجتماعی و مهار کردن آشوبهای داخلی موجه قلمداد می‌شود.

در مورد اخیر می‌توان پذیرفت که جنگ همواره وسیلهٔ به صف درآوردن نیروهای خارج از صحنه بوده است؛ لیکن در مورد «فایده» نخستین جنگ، دلیلی بر این باور وجود ندارد که جنگ گوهری خارج از ذهن نظامیگران و آنان که منافع کوته‌بینانه‌شان افزایش می‌یابد داشته باشد؛ و هیچ‌یک از براهین فوق تأییدی بر نظریهٔ اخلاقی هگل [دربارهٔ جنگ] نیست.

116. utilitarian

منطق قهرمان‌پرستی

آن دولتی که هگل چنین مطلقیت اخلاقی را به آن نسبت می‌دهد، دولت «جهان ـ تاریخی» است که وی این‌گونه وصفش می‌کند: "آن روح مطلق فارغ از تردید که هیچ قاعدهٔ انتزاعی را در خوب و بد، شرمساری و دنائت، فریبکاری و نیرنگ‌بازی پذیرنده نیست." همین اصل بی‌مسئولیتی در مورد انسانهای «جهان ـ تاریخی» مصداق دارد، یعنی قهرمانانی که خدمتگزاران آن مثال هستند به گونه‌ای که در امور بشری رخ می‌گشاید. آنها به‌عنوان عاملان روح مطلق، مانند خود دولت مطلق، نباید با معیارهای آدمیان معمولی مورد داوری قرار گیرند.[117]

همهٔ مردان بزرگ تاریخ [مانند یولیوس قیصر] از این زمره‌اند، مردانی که هدفهای خاص آنان دربرگیرندهٔ موضوعاتی بزرگ است که ارادهٔ روح جهانی است. این مردان را می‌توان قهرمان نامید، زیرا مقصدها و انگیزه‌های آنان از جریان آرام و معمول امور نشئت نگرفته که مورد تأیید نظم موجود باشد، بلکه از منبعی پنهان ــ منبعی که هنوز به مرحلهٔ پدیداری خود نرسیده است ــ یعنی از آن روح درونی سرچشمه گرفته که همچنان در زیر پوستهٔ ظاهری پنهان است که چون هستهٔ صدف بر قشر برونی جهان برکوبد آن را قطعه قطعه خواهد ساخت، زیرا این هسته‌ای است دگر و متفاوت از هستهٔ صدفهای دیگر...

این افراد هنگامی که هدفهای خویش را پی می‌گرفتند از آن مثال کلی که در حال رخ گشودنش بودند آگاهی نداشتند؛ بلکه آنان مردانی اهل عمل و سیاستمدار بودند. لیکن، درعین حال، انسانهایی اندیشه‌مند نیز بودند که در مورد ضروریات زمان ــ یعنی آنچه مستعد تحول و گسترش بود ــ بینش داشتند. این عین حقیقت برای

117. *Philosophy of History*, pp. 30-33.

عصر آنها و برای دنیای آنها بود؛ انواعی، به‌اصطلاح، در مرتبت بعدی که قبلاً در زهدان زمان شکل یافته‌اند. این بر عهدهٔ آنان بود که پدیدارهای در شرف تولد را بشناسند، و از آن گام لازم و بعدی در راستای پیشرفت که جهان آنان می‌بایست بردارد آگاه باشند، و این مهم را هدف خویش سازند و توان خود را در پیشبرد آن به کار گیرند...

در پرتو این عناصر مشترک که علاقه و، بنابراین، سوداهای افراد را تشکیل می‌دهند باید این مردان تاریخی نگریسته شوند. آنها مردان بزرگند، زیرا چیزی بزرگ را اداره کرده‌اند و تحقق بخشیده‌اند؛ و این چیز بزرگ نه یک خیال محض و نه یک خواست محض، بلکه چیزی بوده که با واقعیات برخورد داشته و نیازهای عصر را پاسخ گفته است.

یک فرد جهان ـ تاریخی چنان انسان بیخردی نبوده که سرمست آرزوهای گوناگون باشد و توجه خود را بر موارد مختلف تقسیم کند. این انسان به یک هدف سر می‌سپارد و نسبت به همهٔ هدفهای دیگر بی‌اعتنا می‌ماند. حتی چه‌بسا اینچنین مردان، دیگر علایق و حتی علایق مقدس را با بی‌توجهی از نظر بگذرانند؛ کرداری که درخور نکوهش اخلاقی است. لیکن چنین نیروی پرعظمتی باید بسیاری از گلهای معصوم را زیر پا نهد و موانع راه را فرو شکند.

## نظریهٔ هگل دربارهٔ حکومت

اندیشه‌های هگل را دربارهٔ حکومت فقط در پیوند با مقدمات نخستین دستگاه منطقی و مابعدالطبیعی وی می‌توان درک کرد. مقدمهٔ اول این است که «آنچه واقعی است، عقلی است» و مقدمهٔ دوم این است که فقط کل حقیقی است. از مقدمهٔ اول این نتیجه به دست می‌آید که هر عمل واقعی مهارکننده در اجتماع

انسانی، چون وجود دارد، تا درجاتی عقلی است؛ و نتیجهٔ مقدمهٔ دوم این است که حقیقت مطلق فقط هنگامی حاصل می‌شود که همهٔ «تضادها» میان مراتب فروتر حقیقت در یک همنهاد پایانی از میان برود. این همنهاد پایانی دولت یا کل انداموار است. حکومت در تکامل‌یافته‌ترین حالت خود، ماهیت خویش را از این همنهاد به دست می‌آورد. این همنهاد نگهبان علایق کلی، در برابر علایق جزئی است. شاید مفید باشد که این مطلب را بار دیگر به زبان دیالکتیک بیان کنیم. خانواده، که نمایندهٔ یگانگی است، در «تضاد» اجتماع مدنی که نمایندهٔ جزء [یا افراد خصوصی] است قرار دارد. از آنجا که این وضع خلاف طبیعت عقل است، و طبق نظر هگل این «تضاد» ضرورتاً وجود دارد، کشاکش میان این دو پدیدار متضاد، اجتماع مدنی را به جایگاه دولت «گذار» می‌دهد. بدین ترتیب، یگانگی انداموار بر طرفین ستیزنده تحمیل می‌گردد.

در این مقام، آرزوهای ذهنی آدمیان به آرامی با غایات «عینی» و «کلی» روح هماهنگی می‌یابد. دولت به مرحلهٔ هستی گام می‌نهد تا عقل و آزادی را که اجتماع مدنی و خانواده در تأمینش ناتوانند، در امور انسانی متجلی سازد. در تحلیل نهایی، تشکیل دولت بر وطنپرستی مبتنی است، که خود تجسم آن اخلاق مألوف است که استقرارش از وظایف اجتماع مدنی است.[118]

احساس سیاسی، میهن‌پرستی خالص بی‌پیرایه، اعتقادی مطمئن است که حقیقت پایه و اساس آن است ــ اطمینان ذهنی صرف محصول حقیقت نیست، بلکه فقط عقیده است ــ و اراده‌ای است که به‌صورت عادت درآمده است. در این معنی آن فقط فراورده‌ای از آن نهادهایی است که در دولت برقرار است، از آنجا که عقلانیت فی‌الواقع در دولت وجود دارد. فعل مطابق با این نهادها به عقلانیت گواه واقعیش را می‌دهد. این احساس، در کل، اعتماد (که ممکن است به درجه‌ای پایین‌تر یا بالاتر از بینش پرورش‌یافته برسد) یا آگاهی به

118. *Philosophy of Right*, Par. 268.

این است که علاقهٔ من، گوهرین یا خاص، در علاقه و هدف دیگری (که دولت باشد) یعنی در رابطهٔ دیگری با من به‌عنوان یک فرد، قرار می‌گیرد و حفظ می‌شود. بدین ترتیب این دیگری، حقیقتاً یک موجود دیگر در برابر من نیست، و پس از آگاهی یافتن از این واقعیت، آزاد خواهم بود.

به سخن دیگر، ساختار سیاسی یک دولت مجموعهٔ عادات و واکنشهایی است که بر اثر نسلها زندگی در کنار هم در نهادهای اجتماعی و سیاسی همانست ایجاد می‌گردد. این عادات و واکنشها مبنایشان در عقل است، لیکن افراد دربارهٔ آن آگاهی چندان روشنی ندارند. رشد اجتماع مدنی به مرحلهٔ دولت، بر اثر افزایش شناخت از این واقعیت صورت می‌پذیرد که حکم قوانین دولت، عقلی است. شهروند وفادار و میهن‌پرست، همچنانکه این آگاهی در او رشد می‌یابد، دیگر صرفاً از روی غریزه عمل نمی‌کند و در مورد طبیعت واقعی منظومه‌ای که در آن بسر می‌برد بصیرت کسب می‌کند. وظیفهٔ نهادهای اجتماعی این است که چنین بصیرتی را ایجاد کنند. روح عمومی و میهن‌پرستی، عبارت از این است که شهروند ازاین واقعیت آگاهی یابد که نیازهای او همان نیازهای عمومی است، و دیگر اینکه خود را با دولت، پاسدار عظمای آن نیازها، یکی احساس کند.[۱۱۹]

روح تنها در صورتی حیّز واقعی می‌یابد که به آن صورتی که خود را می‌شناسد، و دولت، به‌مثابهٔ روح ملت، همان قانونی باشند که بر همه روابط درون دولت و نیز، درعین‌حال، بر رفتار و آگاهی شهروندان آن نافذ و ساری باشد. درنتیجه، ساختار سیاسی هر ملتی به‌طورکلی بر ماهیت و پروردگی خودآگاهی آن ملت مبتنی است.

هگل در بحث خود دربارهٔ ساختار سیاسی دولت ، تقسیم قوا را ضروری

119. *Ibid.*, Pars. 214.

می‌شمارد، لیکن دستگاه منطقی او ایجاب می‌کند که در این باره به دو لحاظ نگرشی متفاوت از نگرش مرسوم داشته باشد. نخست آنکه، به‌هیچ‌وجه این نظر را مورد توجه قرار نمی‌دهد که قوا به دلیل برقراری تعادلی در میان آنها از یکدیگر تفکیک می‌شوند. هیچ قدرتی ایستاده به خود و در حالت تخاصم با دیگر قوا نیست، زیرا، به زبان هگل، چون ساختار سیاسی عقلی است، "هر یک از این قوا به‌تنهایی کلیت آن ساختار سیاسی است."[۱۲۰] چنانکه مترجم [انگلیسی] هگل می‌گوید، "ساختار سیاسی... وحدت اختلافات آشکار است، یعنی وحدت فردیت، جزئیت، و کلیت، یا، به صورت دیگر، وحدت پادشاه، قوهٔ مجریه، و قوه مقننه است. چون این اجزاءِ سه‌گانه یک وحدت عینی را تشکیل می‌دهند، هریک از آنها بازتابی از ویژگیهای دو جزءِ دیگر را در خود دارد."[۱۲۱] با توجه به این مقدمهٔ منطق هگل که کل حقیقی‌تر از اجزاء است، این نتیجه به دست می‌آید که اگر هریک از قوا را در جایگاهی مستقل قرار دهیم، کل را در برابر جزء فدا کرده‌ایم. به گمان هگل سقوط دولت فرانسه نتیجهٔ استقلال قوای مجریه و مقننه بود.

دوم آنکه، هگل تقسیم قوا را به‌طور معمول (یعنی تقسیم به سه قوهٔ مجریه، مقننه، و قضاییه) کنار نهاده و تقسیم قوا به سه بخش مقننه، مجریه، و سلطنت را جانشین آن کرده است.[۱۲۲]

دولت به‌عنوان یک موجودیت سیاسی به سه بخش اساسی تقسیم می‌شود:
(الف) قوهٔ تعیین و تأسیس کلیات ــ یعنی قوهٔ مقننه.
(ب) قوهٔ طبقه‌بندی موارد منفرد و حوزه‌های مربوط به جزئیات ــ یعنی قوهٔ مجریه.
(ج) قوهٔ برخاسته از فرمانبرداری اتباع، همچون ارادهٔ برخوردار از

120. *Ibid.*, Pars. 272. 121. *Ibid.*, p. 367, translator´s not 25.
122. *Ibid.*, Pars. 273.

قدرت نهایی تصمیمگیری ــ یعنی مقام سلطنت. در مقام سلطنت قوای مختلف در یک وحدت منفرد جمع می‌شوند که درعین‌حال محور اصلی و پایهٔ آن کل یعنی مشروطیت سلطنتی است.

در این تقسیم‌بندی قوا، قوهٔ قضاییه دارای جایگاه مستقل نیست و به‌عنوان شاخه‌ای از قوهٔ مجریه محسوب می‌گردد. قوهٔ مجریهٔ هگل برابر است با جمع کارکنان کشوری که در رأسشان وزرای پادشاه قرار دارند. پادشاه تشخص دولت است که بر وظایف آن ریاست عالیه دارد و به‌طور مستقیم کارهای آن را نظارت نمی‌کند. پادشاه نمایندهٔ حکومت یک فرد، دیوانسالاری نمایندهٔ حکومت چند تن، و دستگاه قانونگذاری نمایندهٔ شمار بسیار افراد است ــ هرچند «شمار بسیار» در این مورد به معنی تنها بخشی کوچک از شهروندان است.

## قوهٔ مقننه

قدرت قانونگذاری در اختیار مجامع طبقات[۱۲۳] است. این مجامع را نباید به‌عنوان مجلس نمایندگان به مفهوم جدید کلمه تلقی کرد. هگل در جامعه‌ای می‌زیست که هنوز پایگاه طبقاتی دارای اهمیت بود و در این جامعه افراد بیشتر به عنوان اعضای طبقات، انجمنها، و گروههای مختلف اجتماعی مقام و منزلت داشتند.

هگل این نظر را رد می‌کرد که مردم عموماً برترین مصلحت خویش را تشخیص می‌دهند و می‌توانند در پیشبرد سیاستهای عمومی اجتماع تلاشهای بی‌نظر داشته باشند. "دانستن اینکه فرد چه اراده می‌کند، و،از آن برتر، دانستن ارادهٔ‌مطلق یعنی اینکه ارادهٔ عقل چیست، ثمر ادراک و بصیرت عمیق‌است که قطعاً همگان از آن بی‌بهره‌اند." مجامع طبقات به‌عنوان نمایندهٔ منافع پایدار اجتماع،برای تعیین خطوط کلی آن اجتماع از آن مجامع انتخابی مناسبترند که

123. Estates Assemblies

براساس شمارش محض آراءِ مردم در حوزه‌های جغرافیایی تعیین‌شده تشکیل می‌گردند.
طبقات اجتماع در دو مجلس سازمان می‌یابند.[۱۲۴]

[طبقهٔ اول] آن طبقه‌ای است که به‌طور طبیعی دارای زندگی اخلاقی است، پایگاهش زندگی خانوادگی و، به لحاظ معیشت، متکی بر تملک زمین است. اعضای این طبقه مانند پادشاه مقام خود را به ارث به دست می‌آورند و همچون پادشاه اراده‌ای دارند که قائم‌به‌ذات است.
این طبقه بیش از طبقات دیگر برای مقامات سیاسی مناسب است، زیرا سرمایهٔ آن از سرمایهٔ دولت و احتمالات نامعلوم در کسب و کار، سوای سودجویی، و هرگونه فراز و نشیب در داراییها فارغ است. بر همین منوال، این طبقه از هرگونه التفات ویژه، خواه از سوی دستگاه اجرایی و خواه از سوی مردم عادی، بی‌نیاز است. این طبقه حتی در برابر امیال و خواستهای خود نفوذناپذیر می‌گردد، زیرا اعضایی از آن که به مقامات سیاسی فرا خوانده می‌شوند مانند دیگر شهروندان مختار نیستند که هرچه بخواهند با داراییشان انجام دهند یا این اطمینان را داشته باشند که ماترك آنها با سهم مساوی به فرزندانشان، که به‌طور مساوی دوستشان دارند، خواهد رسید. بنابراین ثروت آنها انتقال‌ناپذیر می‌گردد و مشمول قانون نخست‌زادگی[۱۲۵] قرار می‌گیرد.
[این] طبقه از راه نسب و بدون مخاطرات انتخابات به مشاغل سیاسی فرا خوانده می‌شود، بنابراین میان خودسریهای ذهنی یا احتمال افراط و تفریط‌ها، یک موقع ثابت و اساسی دارا خواهد بود، و در

124. *Ibid.*, Pars. 305-308.

۱۲۵. primogeniture، طبق این قانون فرزند ارشد خانواده امتیازات خاصی را به ارث می‌برد.ـ م.

عین‌حال که بازتابندهٔ قدرت پادشاه است، در زمینه‌های دیگر در نیازها و حقوق مردم عادی سهیم است. و ازاین‌رو در آن واحد هم یاور سلطنت و هم یاور جامعه می‌شود.

دومین بخش طبقات، آن جزءِ نوسان‌کننده و غیرثابت در اجتماع مدنی است که فقط از طریق نمایندگان خود می‌تواند در عرصهٔ سیاست راه یابد. کثرت اعضای آن علت خارجی این امر است، لیکن علت اصلی، سرشت ویژهٔ این جزء و فعالیت آن است. از آنجاکه این نمایندگان، نمایندگان اجتماع مدنی هستند، نتیجهٔ مستقیم آن این است که انتصاب آنها توسط اجتماع من‌حیث اجتماع بودن صورت می‌پذیرد. یعنی، در امر انتصاب، اجتماع به صورت ذرات منفرد و پراکنده نیست که فقط برای عمل واحد وگذرا برگرد هم جمع آیند و برای یک لحظه و نه بیشتر در کنار هم قرار گیرند. برعکس، اجتماع این انتصاب را به‌عنوان اجتماع انجام می‌دهد که اندامهای آن را انجمنها، جمعیتها، و مؤسسات تشکیل می‌دهند، اندامهایی که هرچند برای مقاصد دیگری به وجود آمده‌اند، از این راه با مسائل سیاسی ارتباط می‌یابند. وجود طبقات و مجمع آنها بدین ترتیب ضمانت قانونی به دست می‌آورد و طبقهٔ اخیر محق است که در پی فرمان پادشاه نمایندگان خود را اعزام کند، و اعضای طبقهٔ پیشین محق‌اند که خود به‌طور مستقیم در مجمع طبقات حضور یابند.

در طرح مورد نظر هگل با دو مجمع یا مجلس قانونگذاری روبه‌رو هستیم که یکی مرکب از مالکان است که به اعتبار نسبشان حق شرکت در امور سیاسی را دارند، و دیگری را که می‌توانیم یک مجمع کارکردی[126] بنامیم، به‌وسیلهٔ انجمنهای صنفی، حرفه‌ای، و فرهنگی برگزیده می‌شود و به صلاحدید پادشاه اجلاس خود را تشکیل می‌دهد. این نهاد شبیه پارلمان انگلستان در قرون میانه

126. functinal body

است، یعنی مجمع اول با مجلس لردان معنوی و دنیوی [127] همانند است که بنا به عرف دارای حق رایزنی با پادشاه بودند، و مجمع دوم به مجلس عوام [128] شباهت دارد که به‌عنوان مجمع بازرگانان شهری و زمینداران کوچک بیشتر سخنگوی جامعه‌های صنفی بودند تا مناطق جغرافیایی یا موکلان محلی. هگل از نظام طبقات، که بیشتر نمایندهٔ طبقهٔ ممتاز و نیمه‌ممتاز جامعه‌اند، در مقابله با این ادعا که هر فرد آدمی حق دارد نماینده انتخاب کند یا به‌عنوان نماینده انتخاب شود، جانبداری کرده است. وی این نظر را «ذره‌انگارانه و مجرد» [129] می‌پندارد که "در مرحلهٔ خانواده و نیز در مرحلهٔ اجتماع مدنی نمی‌تواند مطرح باشد، مراحلی که فرد به‌طور نمایان فقط عضوی از یک گروه وسیعتر محسوب می‌شود." [130] دولت، درحقیقت، مجموعه‌ای از گروههاست نه حاصل جمع افراد. کثرت آدمیان مجموعه‌ای بی‌شکل را تشکیل می‌دهد "که هیجان و اعمال آن فقط می‌تواند حالت ابتدایی، غیرعقلی، غیرمتمدنانه، و دهشتناک داشته باشد." از آن گذشته، حق رأی عمومی "جبراً به لاقیدی انتخاباتی [131] می‌انجامد، زیرا دادن یک رأی به‌تنهایی فاقد اهمیت است در جایی که کثرت عظیمی از رأی‌دهندگان وجود دارند. حتی اگر شرط صلاحیت رأی‌دهندگان به اعلا درجه مورد احترام افراد ذی‌حق قرار گیرد، باز هم [از روی لاقیدی] به جایگاه اخذ رأی نخواهند رفت. ازاین‌رو نتیجهٔ چنین نهادی به احتمال بیشتر نقیض آنچه مقصود است خواهد بود؛ انتخابات در واقعیت امر در دست شماری محدود از افراد، یعنی در دست یک کمیتهٔ ذی‌نفوذ قرار می‌گیرد و منافع شخصی و خصوصی که می‌بایست هیچ‌گونه دخالتی نداشته باشد، نقش تعیین‌کننده خواهد یافت." [132] لیکن مجمع طبقات پیکرهایی طبیعی است و کارکرد آنها نوعی یگانگی اندامی (ارگانیک) را میان حکومت، از یک سو، و

127. Lords Spiritual and Tempora
128. House of Commons
129. atomistic and abstract
130. *Ibid.,* Par. 303.
131. electoral indifference
132. *Ibid.,* Par. 311.

نیازها و علاقه‌های پایدار اجتماع، از سوی دیگر، امکانپذیر می‌سازد.[۱۳۳]

> مجمع طبقات، میان حکومت در مفهوم کلی، از یک طرف، و اجزاءِ ملت (مردم و انجمنها)، از طرف دیگر، قرار دارد. وظیفهٔ آنان ایجاب می‌کند از ادراک و طبع سیاسی و اداری برخوردار باشند و به همان میزان منافع افراد و گروههای خصوصی را درک کنند. در عین حال برجستگی مقام آنان در این است که، در کنار دستگاه اجرایی متشکل، آنها عاملی میانی‌اند که هم از انزوای گزافه‌آمیز پادشاه جلوگیری می‌کنند (که در غیر آن صورت تنها ستمگری مطلق‌العنان نمایان خواهد شد)، و هم از مغفول ماندن منافع خصوصی افراد، انجمنها، و شرکتها. نیز، مهمتر از آن، نخواهند گذاشت افراد خود را در هیئت یک جمع کثیر و انبوه به رخ بکشانند و از عقاید و اراده‌های نابسامان بهره گیری کنند و در برابر دولت متشکل همچون یک بلوک نیرومند تبلور یابند.

توجه به این نکته درخور اهمیت است که درحالی‌که مجامع طبقات در نظر هگل پیکرهای راستین حکومتند و درحالی‌که شرکتها و انجمنها به علت «جزئی» بودن، در نهایت فقط به‌طور ناقص چنین‌اند، در بحث خود دربارهٔ نهاد اخیر بینشی ارزشمند در مورد حقایق سیاسی از خود نشان می‌دهد. مثلاً در اندیشهٔ روسو همهٔ «انجمنهای جزئی» که میان فرد و دولت قرار دارد باید محو گردند تا در امر اکتساب و بیان ارادهٔ عام مردم دخالتی نداشته باشند. در پیروی از این نظر بود که مجامع انقلابی فرانسه با قصد اعلان‌شدهٔ از میان بردن وفاداریهای محلی طرح سازمان اداری را بازسازی کردند؛ و به علت تداوم این نظر بود که یک قرن پس از ۱۷۸۹ همهٔ انواع انجمنها و جمعیتهای غیردولتی ــ مثلاً اتحادیه‌های کارگری ــ دارای حیاتی متزلزل و غیرقانونی بودند. هگل، برخلاف روسو، به

133. *Ibid.*, Par. 302.

این‌گونه گروههای اولیه در اجتماع انسانی علاقه‌ای زیاد نشان داد و، بنابراین، نمی‌توان وی را پیشتاز توتالیتاریسم (حکومت خودکامهٔ متمرکز) جدید تلقی کرد. درست است که دولت او دولتی قدرت‌مدار است، عرصه‌هایی از علایق انسانی وجود دارد که وی از قلمرو نظارت دولت خارج کرده است.

وظیفهٔ مجامع طبقات نباید با چیزهایی چون اعمال مسئولیت قوهٔ مجریه مشتبه گردد. هگل به‌هیچ‌وجه چنین مسئولیتی را در نظر نداشته و مشخصاً می‌گوید که انتصاب و انفصال وزیران به «خواست بلامعارض» پادشاه موکول است. وضع متعارف وضعی است که در آن مأموران اجرایی (دیوانسالاری کشور) زیر نظارت مقامات مافوق قرار داشته باشند، و مجامع طبقات به «امور نسبتاً تخصصی و خاصه» محدود شوند، اموری که در آنها به علت اشتغال در مدیریتهای بازرگانی و کشاورزی دارای صلاحیتهای ویژه‌اند. اگر تضادی فی‌الواقع میان مجامع طبقات و قوهٔ مجریه بروز کند موجب تخریب دولت خواهد بود. درواقع این مجامع باید همچون رایزنان دستگاه اجرایی دولت باشند نه مهارکنندهٔ آن. حتی در مورد خود قانونگذاری، آنها به پیشنهاد دادن خطوط و اصول کلی بسنده خواهند کرد که به‌وسیلهٔ پادشاه نافذیت قانونی خواهد یافت و کارکنان دولت جزئیات اجرایی آن را دنبال خواهند کرد. نظر هگل این بود که حکومت تا حدی زیاد به‌وسیلهٔ فرمانهای پادشاه اداره شود و دستگاه قانونگذاری حداقل نظارت را اعمال کند.

قوهٔ مقننه نیز وظیفه‌ای دارد که می‌توان وظیفهٔ آموزشی نامید. اعضای آن باید به صورت آموزگاران مردم و، به مفهومی، به‌عنوان شکل‌دهندگان افکار عمومی انجام وظیفه کنند. هگل برای افکار عمومی در امور اجتماعی و سیاسی نقشی چندجانبه قائل است.[۱۳۴]

وجود مجمع طبقات را در رسیدگی به وظایف حکومت و انجام دادن آنها نباید همچون یک نهاد مطلقاً ضروری به‌شمار آورد زیرا

134. *Ibid.,* Par. 314, 315, 317.

آنها درواقع یک دستگاهِ افزوده‌اند که می‌توانند بینشهایی راکه دستگاه اجرایی فاقدش می‌باشد به آن بدهند. هدف برجستهٔ آنها این است که به‌کمک دانش سیاسی مشترک و تفکرات و تصمیمات این مجامع، آزادی صوری آن گروه از اعضای اجتماع مدنی که در دستگاه اجرایی سهمی ندارند امکان تحقق یابد. درنتیجه، نشر مذاکرات و بحثهای مجامع طبقات بیش از هر چیز موجب گسترش دانش سیاسی و اجتماعی شهروندان می‌گردد.
چون فرصت کسب این دانش پدید آید، آثار گوناگون وسیعتری خواهد داشت، زیرا از این راه عقاید عمومی ابتدا در تماس با اندیشه‌های درست قرار می‌گیرد و دربارهٔ موقع و مفهوم دولت و امور آن بصیرت می‌یابد و توان لازم را برای ارزیابی آنها به‌نحو عقلایی ترکسب می‌کند. در این رهگذر باکارها و قابلیتها و فضیلتها و کاردانی وزیران و صاحب‌منصبان آشنا می‌شود و می‌آموزد که به آنها احترام گذارد. درحالی‌که نشر بحثهای مجامع طبقات چنین تواناییهایی را با یک وسیلهٔ نیرومند پرورش افکار و نمایشی اعلا فراهم می‌آورد، درعین حال، پادزهری است برای نخوت و خودپسندی افراد در حالت فردی و جمعی، و وسیلهٔ دیگری —در حقیقت یکی از وسایل اصلی— آموزش آنهاست.
بنابراین، عقاید عمومی دربرگیر نه‌تنها نیازهای اصیل و گرایشهای درست شعور عام است (یعنی آن اصول اخلاقی بنیادی که بر همه نافذ است و در حالت مبدلِ پیشداوریها تجلی می‌کند)، نیز حاوی اصول پایدار و گوهرین عدالت، مضمون و نتیجهٔ راستین قانونگذاری، تشکیلات اساسی حکومت، و وضع کلی دولت است. درعین‌حال، هنگامی که این حقیقت درونی به آگاهی درآید و در قواعد و اصول کلی تجسم یابد، به عرصهٔ تفکر انتخابی راه می‌یابد —خواه این تفکر به مصلحت خویش مربوط باشد، یا به جانبداری از

بحثهای عینی دربارهٔ نیازهای احساس‌شده، امور عمومی، سازمان دولت، و روابط گروههای درون آن صورت پذیرد ــ این از همهٔ اعراض اندیشه [خصوصی]، از جهل و کژراهی آن، از خطاها و نادرستیهای داوری آن اثر می‌پذیرد. چون در ملاحظهٔ چنین اندیشه‌ای باید به آگاهی، بصیرت، و اعتقاد خاص دارندهٔ آن بپردازیم، هرچه اندیشه‌ای بیشتر جنبهٔ خصوصی و فردی داشته باشد محتوای آن بدتر خواهد بود، زیرا اندیشهٔ بد آن اندیشه‌ای است که محتوایش کلاً خصوصی و شخصی باشد؛ متقابلاً اندیشهٔ عقلی حالت مطلقاً کلی و عام دارد و در خصوصیت است که اندیشه به آفت غرور دچار می‌گردد.

بنابراین، عقاید عمومی از دو عنصر مرکب است. بخشی از آن دربرگیر آن «اصول سرمدی و گوهرین عدالت» و غیره است. این بخش احتمالاً محتوای اذهان شهروندانی است که می‌توان گفت همبستهٔ دولتند و آگاهانه فرمانهای آن را با اراده‌ها و خواستهای خویش یکی می‌پندارند. چنین افرادی بسیار نادرند، و هگل شاید آنها را به پادشاه و برگزیدگان جامعهٔ کارکنان دولت یا، چه‌بسا محدودتر از آنها، به چهره‌های جهان ـ تاریخی منحصر بداند. در حالت معمول‌تر، عقاید عمومی از نظرهای خصوصی پرشور افراد مرکب است که دقیقاً به علت خصوصی بودن، خطاآمیز و گمراه‌کننده است و، بنابراین، سهمی در کلیات ندارد. آمیزهٔ این اندیشهٔ خصوصی محض و بینش صحیح اجازه می‌دهد که، از یک سو، از آوای مردم همچون آوای خداوند سخن گوییم و، از سوی دیگر، این اتهام را وارد کنیم که عوام از هر آنچه کمتر می‌فهمد بیشتر سخن می‌گوید. عقاید عمومی تا آنجا که به امور «گوهرین» یعنی اموز مربوط به کلیات می‌پردازد، باید به‌طور جدی مورد توجه حکمرانان قرار گیرد. لیکن مشکل در این است که تشخیص اینکه کجا به امور کلی می‌پردازد و کجا به امور خصوصی، از عهدهٔ خود عقاید عمومی خارج است. این یک حقیقت است زیرا درحالی‌که

"یک جماعت به خود اجازه نمی‌دهد دربارهٔ بنیاد اصلی و ذاتی خود دستخوش اغفال گردد، دربارهٔ چگونگی آگاهی خود دربارهٔ این‌گونه امور در داوری دربارهٔ اعمال، تجربه، و دیگر چیزها، خویشتن را می‌فریبد." بنابراین:[۱۳۵]

عقاید عمومی به یک میزان شایستهٔ احترام و تحقیر است ــ تحقیر به علت بیان انضمامی و آگاهی انضمامی که بیان می‌دارد، احترام برای بنیاد اساسی آن، بنیادی که فقط به‌طور نیمه‌روشن در آن بیان انضمامی نمایان می‌شود. لیکن عقاید عمومی در ذات خود معیاری برای تمیز این دو حالت ندارد، و نیز فاقد این توان است که آن عنصر گوهرین درون خود را استخراج کند و به سطح دانش دقیق ارتقا دهد. ازاین‌رو رهایی از قید عقاید عمومی نخستین شرط صوری رسیدن به هر دستاورد بزرگ یا عقلانی در زندگی یا در علم است. لیکن این دستاورد بزرگ بعداً مورد شناسایی و پذیرش سپاسگزانه عقاید عمومی قرار خواهد گرفت و به‌نوبهٔ خود به صورت یکی از اعتقادات تعصب‌آمیز آن در خواهد آمد.

آنچه هگل در اینجا می‌گوید این است که انسان «متوسط» فقط دربارهٔ امور عمومی عقایدی دارد، حال آنکه [تحصیل] معرفت دقیق امکانپذیر است و البته باید دنبال شود. این همان تمایزی است که سقراط میان عقیدهٔ صرف و معرفت راستین قائل بود. شاید بتوان گفت آدمیان عادی هنگامی که به سائقهٔ آنچه برک «پیشداوری» می‌خواند ــ یعنی طبق عرف دیرین که ممکن است همچون خرد راستین به‌شمار آید ــ عمل می‌کنند، از یک معرفت غریزی استفاده می‌کنند. لیکن در جریان عادی زندگی سیاسی، تودهٔ مردم نمی‌توانند از این نوع غریزی معرفت بهره گیرند. آنان نیازمند مفسرانی هستند که مسائل انضمامی را به آن بنیاد عقیدتی ربط دهند که فقط به صورت نیمه‌روشن از ورای براهین نفی و اثبات

135. *Ibid.,* Par. 318.

آنها نمودار می‌شود. این مفسران را عموماً باید در میان مقامات دولتی ــ یعنی همان طبقه «کلی» ــ یافت که باید برای مقابله با چیزهای نامعقول در عقاید عمومی مهیا باشند و معتقد باشند که دستاوردهای آنان در نهایت مورد تأیید مردم قرار خواهد گرفت. هگل حقانیت آزادی بیان را می‌پذیرد لیکن درحقیقت ارزش چندانی برای آن قائل نیست. در واقع معتقد است که آزادی بیان می‌تواند از طریق مباحثات مجامع طبقات «بی‌ضرر» گردد، مجامعی که چنان بصیرت بلوغ‌یافته‌ای را در مورد مسائل دولت نشان خواهد داد که "چیز چندان مهمی برای بیان تودهٔ مردم باقی نخواهد ماند و، بالاتر از همه، این نظر آنان لغو خواهد شد که آنچه می‌گویند از اهمیت و اثر ویژه‌ای برخوردار است." حق بیان آزاد همان سرنوشت سایر حقوق «انتزاعی» را خواهد داشت: این حق نیست که هر فرد به اختیار خود هر چه را بخواهد انجام دهد یا هر اعتقادی داشته باشد، بلکه حق (یا وظیفه) آن است که فرمان عقل را، به گونه‌ای که عاملان دولت درک می‌کنند، گردن نهد.

## مقام سلطنت

هگل در هر دو اثر خود یعنی فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ حق به شرح فرایندی می‌پردازد که از طریق آن روح به خودآگاهی و آزادی می‌رسد. در این فرایند سه مرحله وجود دارد: اول استبداد، ویژگی دنیای شرق؛ دوم آمیزهٔ حکومت اشراف و دموکراسی در یونان و روم باستان؛ و سوم حکومت پادشاهی در «دنیای ژرمن». هر یک از این ساختارهای سیاسی به‌وسیلهٔ اوضاع مادی و فرهنگی ملت مسلط بر دوران مربوط به خود تحمیل می‌شود، زیرا هر ملتی دارای آن ساختار سیاسی است که آن اوضاع اقتضا می‌کند. به گفتهٔ هگل، هر اجتماع یک روح ملی[۱۳۶] دارد که، در دوران استیلایش، تجلی روح

136. *Volksgeist*

جهانی[۱۳۷] است. بدین علت آزادی در هر دوره از تاریخ گونهٔ متفاوتی است لیکن، با توجه به اوضاع مختلف در دورانهای مختلف، نوع آزادی در هر عصر همان نوع راستین آزادی برای آن عصر است. یعنی، روح باید در هرچه می‌یابد و از طریق هرچه می‌یابد عمل کند. حتی در شکلهای ابتدایی سازمان [حکومت] عقل همچون یک اصل مضمر است و مقدر است که در تکامل زمان، آن وحدت اندامی راکه مشخص‌کنندهٔ دولت راستین است به وجود آورد؛ هنگامی که عقل به خودآگاهی می‌رسد، ارادهٔ معطوف به آزادی کاملاً تحقق می‌پذیرد. بدین ترتیب نیازمند یک دستگاه واحد است که بیانگر صریح آن باشد. هگل بر این نظر بود که در آلمان بعد از جنبش اصلاح پروتستان[۱۳۸] این آگاهی که همهٔ آدمیان آزادند بروز کرد. آنگاه درک این موضوع امکانپذیر گشت که این جنبه‌های قدرت دولت یعنی حکومت اشراف، حکومت مردم، و حکومت پادشاهی فقط «آنات» «عقل مطلق» است. واقعیت مادی این وحدت اندامی، پادشاه است.[۱۳۹]

> قدرت پادشاهی، که در ابتدا فقط اندیشهٔ کلی این آرمان مطلوب است، تنها به صورت ذهنیت معتمد به نفس به هستی در می‌آید، و همچون مجرد اراده و، بدان لحاظ، خودسامانی بی‌پایه است که تصمیم نهایی در آن ریشه دارد. این دقیقاً جنبهٔ فردی دولت است، و تنها بدین اعتبار دولت مبتنی بر یک فرد است. لیکن حقیقت ذهنیت فقط در یک ذهن، و حقیقت شخصیت در یک شخص حاصل می‌گردد؛ و در یک ساختار سیاسی که همچون نوعی تحقق عقلانیت بلوغ‌یافته است، هر یک از آنات سه‌گانهٔ روح، فعالیت آشکار و تشکل مستقل خود را دارد. ازاین‌رو، این «آنِ» مطلقاً قطعیِ کل، فردیت در مفهوم کلی نیست، بلکه یک فرد واحد یعنی پادشاه است.

137. *Weltgeist*
138. Protestan Reformation
139. *Ibid.,* Par. 279.

«عقل»، «روح»، «مثال»، «آزادی» در وجود پادشاه تعین می‌یابند. لیکن، با وجود شهرت هگل به‌عنوان مدافع حکومت مطلقه، در آنچه وی در این باره نگاشته دلالتی بر این موضوع وجود ندارد که وی قدرت مطلق را به پادشاه به‌عنوان یک شخص اختصاص داده است. در واقع، دولت حاکمیت دارد لیکن پادشاه، تا آنجا که به انجام امور جاری و عادی حکومت مربوط باشد، فقط تشخص آن حاکمیت است و جز در موارد اضطراری فاقد قدرت تصمیمگیری فردی است. هنگامی که می‌گوید «حاکمیت» در اختیار «مقام سلطنت» است، این عبارت را دقیقاً به گونهٔ حقوقدانان انگلیسی به کار می‌برد ــ یعنی مراد او تشریح حقوق و اختیارات بی‌حصر پادشاه نیست، بلکه می‌خواهد بگوید که پادشاه آن عامل رسمی است که ارادهٔ اجتماع به‌وسیلهٔ آن نافذیت حقوقی و قانونی پیدا می‌کند. هگل بخوبی از این واقعیت آگاه بود که اصل موروثیت ممکن است حکمرانانی بی‌کفایت و دون‌سرشت را به تخت سلطنت بنشاند. لیکن بحث وی این بود که اَعمال حکومت همان اَعمال وزیران مسئول است، درحالی‌که شخص اعلیحضرت پادشاه... مافوق هرگونه مسئولیت برای اَعمال حکومت است. حتی حاکمیت دولت به گونه‌ای نیست که نافذیت قانون را در اوضاع و احوال عادی نفی کند.[۱۴۰]

این واقعیت که حاکمیت دولت غایت مطلوب همهٔ مقامات منفرد درون آن است موجب این بدفهمی ساده و بسیار معمول می‌شود که این غایت مطلوب فقط زور و خودسری محض است و «حاکمیت» مترادف «استبداد» است. لیکن استبداد حاکی از آن وضعی است که در آن قانون ناپدید شود و ارادهٔ خصوصی، خواه ارادهٔ پادشاه و خواه ارادهٔ عوام‌الناس[۱۴۱]، همچون قانون به‌شمار آید یا جای قانون را بگیرد؛ درحالی‌که در حکومت قانونی و مشروطه، حاکمیت باید همچون غایت مطلوب محسوب گردد، غایت مطلوب حوزه‌ها و

140. *Ibid.,* Par. 278, remarks.

141. ochlocracy

عملکردهای جزء. یعنی، حاکمیت موجب می‌گردد که هر یک از این حوزه‌ها یک چیز مستقل و متکی به خود در هدفها و شیوه‌های عملش نباشد که فقط مجذوب خویشتن گردد بلکه، درعوض، حتی در این هدفها و شیوه‌های عمل، هریک موکول و وابسته به هدف کل باشد (هدفی که به‌طورکلی با عبارت نسبتاً مبهم «رفاه کشور» عنوان می‌شود).

این غایت مطلوب خود را به دو صورت می‌نمایاند:

(۱) در دوران صلح، فعالیت و کارکرد ویژهٔ افراد مسیر رسیدن به هدفهای جزء و توجه به امور مربوط به خود را دنبال می‌کند، و تنها در قسمتی به‌وسیلهٔ یک احساس ضرورت ناآگاه است که پی‌جویی نفع شخصی به انجام همکاری متقابل در راه رفع نیازهای کل مبدل می‌شود. لیکن در قسمتی دیگر از طریق نفوذ مستقیم قدرت و مرجعیت بالاتر، آنها نه‌تنها به‌طور پیوسته به هدفهای کل بازمی‌گردند و، درنتیجه، محدودیت می‌یابند بلکه وادار می‌شوند برای تأمین نیازمندیهای کل به‌طور مستقیم خدماتی انجام دهند.

(۲) لیکن در موقع ضرورت، خواه در امور داخلی و خواه خارجی، آن ارگانیسمی که این حوزه‌های جزئی بخشهای آن هستند به مفهوم یگانهٔ حاکمیت مبدل می‌شود. نجات کشور در برابر فداکردن این مراجع جزئی که قدرتشان در زمانهای دیگر معتبر است بر عهدهٔ حکمران [یا پادشاه] قرار می‌گیرد، و در این زمان است که آن غایت مطلوب تحقق راستین خود را خواهد یافت.

بنابراین،طبق نظر هگل، پادشاه فقط آن رکن در ساختار سیاسی است که دستگاه حکومت را همبسته می‌سازد. زیرا، بدون پادشاه و آن سازمان کلی که مکمل ضروری و بلاواسطهٔ دستگاه سلطنت است، ملت یک تودهٔ بی‌سامان

خواهد بود و دیگر کشوری وجود نخواهد داشت.[۱۴۲]

تنها در موارد اضطرار ارادهٔ شخصی پادشاه قطعی و سؤال‌ناپذیر است؛ در اوضاع و احوال عادی امور حکومت باید به‌وسیلهٔ وزیران و کارکنان کشوری انجام شود. هگل، بی‌گمان در نهایت صداقت، حکومت سلطنتی پروس را در دوران خود یک غایت مطلوب می‌دانست، لیکن واقعیت کاملاً از آن غایت مطلوب متفاوت بود. هگل می‌توانست شخصیت پادشاه را تا آنجاکه وظایف او صرفاً ظاهری و رسمی بود غیرمهم بپندارد. لیکن هنگامی که می‌گوید قوهٔ قانونگذاری نه وزیران را ممیزی می‌کند و نه کارکنان دولت را، و موانع چندانی بر سر راه استبداد فردی وجود ندارد، چه باید گفت؟ بنابراین هر آنجاکه پادشاه انتصاب و انفصال وزیران را بر اساس «خواست بی‌معارض» خویش انجام می‌دهد شخصیت او اهمیت می‌یابد. چنانکه جانشینان هگل گفته‌اند، آیینهای او در ۱۹۱۲ ثمر طبیعی خود را به بار آورد، آن زمان که صدراعظم امپراتوری به یک رایشستاگ [مجلس] سرسخت یادآوری کرد که در برابر آن مسئولیت ندارد و فقط در برابر «سرور تاجدار» خود مسئول است. نظریات هگل برای دفاع از این تحقیر حکومت قانون که قویاً فکر می‌کرد از آن جانبداری می‌کند بسادگی تحریف شد.

## قوهٔ اجرایی

قوی‌ترین تأکید در بحث هگل دربارهٔ حکومت بر قوهٔ اجرایی است. قوهٔ اجرایی درواقع از یک دستگاه کشوری دائم متشکل است که بر اساس قابلیت اثبات‌شده و انجام وظیفهٔ مطلوب برگزیده می‌شود. این بخش آن طبقهٔ «کلی» است که، به زبان دیالکتیک، همنهاد دو طبقهٔ مادون را در اجتماع مدنی پدید می‌آورد ــ این دو طبقه عبارتند از طبقهٔ بنیادین[۱۴۳] یا بلاواسطه و طبقهٔ

142. *Ibid.,* Par. 279, addition.

143. substantial class

اندیشنده یا تشریفاتی[۱۴۴]. این طبقات نمودگار سه مرحله‌ای است که از طریق آن، اجتماع مدنی به کمال خود در کشور گذار می‌کند. طبقهٔ بنیادین مرکب از افرادی است که در امر زراعت مشغولند و وجه مشخصهٔ آنها بلاواسطگی زندگی خانوادگی است. در این طبقه اندیشه هنوز غایات خصوصی و جزئی را از غایات کلی متمایز نکرده است. طبقهٔ اندیشنده از افزارمندان، تولیدکنندگان، و بازرگانان مرکب است. در این طبقه تفاوتهای افراد آشکار می‌شود و زندگی اجتماعی بر اندیشه مبتنی می‌گردد ــ به عبارت دیگر، تعلیم و تربیت، نخستین آگاهی از تمایز غایات کلی از غایات شخصی یا گروهی را سبب می‌گردد. این گونه زندگی اجتماعی پیش‌نمای زندگی کشور است. پیدایی دستگاه کشوری، همنهاد لازم زندگی خانوادگی و زندگی در «مؤسسات» (کورپوریشن‌ها) را فراهم می‌آورد. و رأی هگل بر این است که "تمایز میان کشاورزی، صنعت، و خدمات کشوری یک موضوع تصادفی یا مبتنی بر سهولت کار نیست، بلکه بر ضرورتهای منطقی استوار است."[۱۴۵]

شاید با توجه به نفوذ هگل در محافل معنوی و سیاسی دوران خود، این گفته درست باشد که تأکید او بر سرشت «کلی» قوهٔ اجرایی تا حدی زیاد به اعتبار دیوانسالاری قرن نوزدهم پروس کمک کرد. بااینهمه، وی فراوان کوشید که تفاوت میان وظایف دستگاه کشوری و وظایف عاملان اجتماع مدنی را نشان دهد. وی این گروه اخیر را همچون عاملان حیاتی فرایندی می‌پنداشت که افراد از طریق آن برای عضویت کامل در دولت آماده می‌شوند و رابطه‌ای متقابل میان آنها و دستگاه دولت پدید می‌آید. به عبارت دیگر، هگل میان دولت و اجتماع قائل به تفاوت بود، هرچند، چنانکه واقعیت نشان داد، این تفاوت آنقدر مؤثر برنموده نشد که دولت را از حصول قدرت مطلق باز دارد.

بنابراین طبقهٔ «کلی» نمودگار ارادهٔ عام و «عقل» اجتماع است در برابر اراده‌ها و علایق «ذهنی» و جزئی «افراد» و «مؤسسات». این آن نقطه‌ای است که

144. reflecting or formal class
145. *See Philosophy of right*, Pars. 202-203 and translator´s notes, p. 356.

اجتماع مدنی در تماس با نهادهای بالاتر دولت به مفهوم خاص قرار می‌گیرد. این نیز آن نهادی است که «واسطه» میان این علایق است و، همچون نمایندهٔ مثال [ایده] در امور سیاسی، پاسدار نهایی علاقهٔ عمومی کلی است. لیکن اعتقاد هگل بر این بود که دستگاه کشوری به‌طور معمول از طریق سازمانهای اجتماع مدنی، ازجمله مقامات اداری محلی، عمل می‌کند. این شیوهٔ بیان موضوع اجازه می‌دهد که اجتماع سیاسی را با تشکیلات فدرال در نظر مجسم کنیم که در آن دستگاه کشوری یک نظارت عالیه دارد نه وظیفهٔ رسیدگی به امور دقیقه.

لیکن دستگاه کشوری درواقع هیچ‌گونه بستگی اندامـوار بـا چـنین ارکـان «مردمی» ندارد که در سازمان دولت وجود دارد. درست است که سران آن در مجامع طبقات حضور دارند، ولی در برابر چنین نهادهایی هیچ‌گونه مسئولیت ندارند. مجامع طبقات درحقیقت یک وظیفهٔ رایزنی نسبت به دستگاه کشوری دارد. عقیدهٔ هگل این است که "مقامات عالیه دستگاه اداری لزوماً درک و بینشی ژرفتر از چگونگی سازمان و نیازمندیهای دولت دارند." و دیگر اینکه، "آنها با کار حکومت الفت و آشنایی بیشتری دارند، بنابراین، حتی بدون مجامع طبقات، می‌توانند بهترین کار را انجام دهند." از این عقیده چنین بر می‌آید که قوانـین به‌طور عادی باید به‌وسیلهٔ مقامات عالیهٔ اداری پیشنهاد گردد. وظایف مـجامع [قانونگذاری] عبارت خواهد بود از (۱) خاطرنشان ساختن نیازهای بسیار مهم اجتماع که ممکن است از نظر مقامات اداری دور بماند و (۲) جلب توجه آنها به انتقادات مردم دربارهٔ چگونگی ادارهٔ امور کشور. قوانـین بـاید بـه صـورت توصیه‌های عمومی از سوی مجامع وضع شود و تفضیلات کاربردی آنها باید به وسیلهٔ مقامات اداری با مسئولیت خودشان تـهیه و تـنظیم گـردد و در مـوارد سوءِعمل در برابر پادشاه مسئول باشند.

سعی هگل در اینجا این است که برای طبقهٔ حاکمهٔ اشراف که در گـذشته وجود داشته‌اند جانشینی بیافریند، یعنی برای افراد طبقه‌ای که موقع اجتماعیشان به اعتبار نسبشان تعیین می‌شد و چنان بار می‌آمدند که مقامات سیاسی را همچون دارایی شخصی قلمداد می‌کردند. هگل با ایجاد فرصت برای احـراز مـقامات

اجرایی به‌وسیلهٔ افراد قابل و کارامد، امیدوار بود که بتواند سپاهی دائمی از مردان مجرب و کارآزموده فراهم آورد که "از ارضای خودخواهانه و بلهوسانهٔ غایات ذهنی خویش چشمپوشی کنند؛ و آنگاه بر اثر چنین فداکاری بزرگی این حق را بیابند که ارضای خویش را فقط و فقط در اجرای مسئولانهٔ وظایف عمومی خود به دست آورند."[۱۴۶] برای مثال، وی قویاً از حکومت انگلستان در زمان خود به علت تکیه آن بر یک اولیگارشی اشرافی انتقاد داشت و معتقد بود که خودخواهانه و فاقد حس وظیفهٔ عمومی است. ماکیاولی نیز آنجاکه دربارهٔ «نجبا»ی روزگار خویش سخن می‌گوید، دیدی مشابه را ارائه می‌دهد. هگل می‌کوشد که فلسفه را در حمایت از آن دستگاه اجرایی بورژوایی به‌کار گیرد که به‌وسیلهٔ حکمرانانی چون فردریک کبیر در پیکارشان با فئودالیسم ایجاد شده بود. در همهٔ این کوششها وی نه‌تنها در مورد تحولات نظام سیاسی آلمان فهم روشنی از خود نشان می‌دهد، بلکه با دقتی بسیار زیاد روند آینده را پیش‌بینی می‌کند. هگل خواهان یک دستگاه اجرایی بیطرف است که از کشاکشهای مبتذل اجتماع مدنی فارغ باشد و به اعتبار مسئولیتش در برابر پادشاه، احترام و مرجعیت اخلاقی داشته باشد، یعنی در برابر پادشاهی که بالنفسه همچون تشخص فرهنگ ملی و روح ملی پنداشته می‌شود. این اندیشه از جنبه‌های بسیار اندیشه‌ای اصیل است، هرچندکه در پایان راه در برابر حقایق خشن قدرت دیوانسالاری، بیجان از پا درافتد.

## استلزامات فلسفهٔ سیاسی هگل

هنگامی که پیرایه‌های دستگاه منطقی هگل از فلسفهٔ وی برگرفته شود، خواهیم دید که آنچه او می‌گوید نه تازگی دارد و نه پیچیده و دشوار است. در گسترهٔ سیاست، شور اولیهٔ او متوجه شهر - دولت‌های یونان است و این شور نفوذ خود را بر همهٔ آثار دوران کمال او حفظ می‌کند. فلسفهٔ سیاسی وی

146. *Ibid.,* Par. 294.

بازپذیری همان فلسفهٔ دیرین یونانی است که آدمی تنها در یک دولت به کمال انسانی خود می‌رسد و در دولت است که آموزش روح کلی که در مراحل ابتدایی به‌وسیلهٔ خانواده و نهادهای اجتماع مدنی به انسان داده می‌شود تکمیل می‌گردد. آن تحقیری که فرانسه در حق آلمان روا داشت بشدت در آثار هگل انعکاس دارد و هدف راستین او بازگرداندن نوعی حس سرافرازی ملی و احساس غرور به فرهنگ و دستاوردهای میهن خویش است. در برابر این نظر انقلابی که ساختار سیاسی و شکلهای حکومت مبتنی بر قرارداد و توافق افراد است، وی این عقیدهٔ متضاد را عنوان می‌کند که ساختار سیاسی "نباید همچون چیزی ساخته‌شده تلقی گردد" بلکه همچون "چیزی دارای وجود بالنفسه و، بنابراین، وجودی آسمانی، پایدار، و بر فراز چیزهای ساخته‌شدنی است." بدیهی است که این بیان دیگری از این سخن است که ساختار سیاسی یک کشور برخاسته از زندگی عمومی ملت است که ادمند برک یک نسل پیش از هگل روشنتر و فصیح‌تر از وی بیان کرده بود.

بر این نظر انتقاد چندانی نمی‌توان وارد کرد، و در واقع خرده گیری هگل از سرشت نظریه‌پردازانهٔ اصلاح ساختار سیاسی [یا قانون اساسی] فرانسه در اساس درست بود، هرچند، بی‌گمان، به آن سوءِاستفاده‌های عینی که به انقلاب منتهی شد اعتنای چندانی نداشت. لیکن برای نظام منطقی او لازم بود که بحث وی در قالب سخت و نامنعطف دیالکتیک طرح گردد که بتواند بی‌توجه به خواستها و آرمانهای انسانهای حقیقی راه خود را باز گشاید و دست نامنعطف جبر و ضرورت را بر سر تاریخ گذارد. هرچند دستگاه دیالکتیک را می‌توان همچون یک وسیلهٔ مفید پژوهش تاریخ به کار بست، البته چنانچه هدف از این پژوهش روشن ساختن راهی باشد که در آن گرایشها و حرکتهای متضاد در زندگی‌سیاسی تعدیل و سازگاری می‌یابند. لیکن منظور هگل چیزی بسیار بیشتر از این است. در باور هگل، دیالکتیک قانون منطق و در واقع یک قانون آهنین است که کمتر چیزی را در ساحت تصادف یا حتی اراده و خواست آگاهانهٔ آدمی باقی می‌گذارد.

هنگامی که دیالکتیک برنگریسته می‌شود آنچه در وهلهٔ نخست به چشم می‌خورد ابهام [و دوپهلویی] فوق‌العادهٔ آن است. این شیوه ایجاب می‌کند که هرگونه تغییر و رشدی در پیوند با عملکرد «اندیشه» در حل و فصل یک رشته از «تضادها» تبیین گردد، تا در هر مرحلهٔ «بالاتر» همسازی منطقی بیشتری حاصل شود. لیکن «تضادها»ی مکشوفهٔ هگل از چنان انواع بسیاری از چیزهای مختلف و متضاد مرکب است که دیالکتیک اغلب قابلیت توجیه را از دست می‌دهد. از آن جمله است که ماده فرو می‌افتد و روح صعود می‌کند، کیفر «نافی» جنایت است، خانواده و اجتماع مدنی به ترتیب برنهاد و برابرنهادند. یک نمونهٔ خوب از نااستواری و وهم‌آمیزی شیوه‌ای که در آن مفهوم اضداد به کار می‌رود در فلسفهٔ تاریخ وجود دارد.[۱۴۷]

ساختن یک خانه در ابتدای امر یک هدف و طرح ذهنی است. از سوی دیگر، برای انجام این کار به موادی چون آهن، چوب، و سنگ نیازمندیم. برای آماده‌سازی و تهیهٔ این مواد از عناصری استفاده می‌کنیم: آتش برای ذوب آهن، باد برای مشتعل کردن آتش، آب برای به حرکت در آوردن چرخها به منظور برش چوبها، و غیره. درنتیجه، باد که به ساخته شدن خانه کمک کرده است بر اثر دیوارهای خانه از وزیدن در داخل آن بازداشته می‌شود، و چنین است سرنوشت باران و سیل و قدرت تخریبی آتش مشروط بر آنکه خانه مقاوم در برابر آتش ساخته شود. سنگها و تیرهای ساختمان از قانون گرانش پیروی می‌کنند ـ یعنی فشارشان به طرف پایین است ـ و بنابراین دیوارهای رفیع برپا می‌شود. بر این اساس عناصر بر طبق طبیعت خود مورد استفاده قرار می‌گیرند، لیکن در ساخته شدن چیزی سهیم می‌شوند که محدودکنندهٔ حوزهٔ عمل خود آنهاست. سوداهای آدمیان بدین ترتیب ارضا می‌شود؛ آنان خویشتن و

147. *Philosophy of History*, p. 27.

هدفهایشان را هماهنگ باگرایشهای طبیعیشان گسترش می‌بخشند و بنای باشکوه جامعهٔ انسانی را برپا می‌سازند، و بدین‌سان جایگاهی مستحکم را برای حق و سامان علیه خود [یعنی عملکرد آزاد و نامحدود خویش] ایجاد می‌کنند.

این‌گونه کاربرد دوپهلوی واژه‌ها به‌طور جدی از ارزش دیالکتیک به‌عنوان شیوه‌ای برای تبیین تاریخ می‌کاهد. درواقع جبراً به این باور می‌رسیم که هگل، مانند سایر نظام‌پردازان، با این اجبار روبه‌رو بود که بینشهایی راکه بدون یاری دیالکتیک به آنها رسیده بود با یک تدهین فلسفی در جایگاه تقدس نشاند.

یکی از نتایج ضروری پیگیری روش دیالکتیک در فلسفهٔ هگل این است که آرزوها و خواستهای فردی به سطح هوس محض فروکاسته می‌شوند. نقش‌داران تاریخ بشر آدمیان عادی نیستند بلکه نیروهای وسیع غیرشخصی‌اند. اعمال انسانهای عادی همان است که هگل «آنات» در فرایندی می‌نامد که به‌وسیلهٔ آن، «مثال» [ایده] خود را در دولت متحقق می‌سازد. هگل به کرات می‌گوید که خواستهای آدمیان صرفاً خواستهای «ذهنی»اند، و تنها در صورتی حقانیت می‌یابند که «محرک درونی» دیالکتیک، آنها را با غایات «کلی» دولت مطابقت بخشد. این نظر تا آنجاکه فردگرایی [به‌زعم] انقلابیون آدمیان را جدا و مستقل از جامعه بررسی می‌کند باارزش است، زیرا مضمون یک ارادهٔ انسانی فردی بی‌گمان به عضویت فرد در جامعه وابسته است. قانون اساسی و قوانین عادی بازتابهای نگرشهای فردیند، و نهادهای اجتماعی همواره آن نگرش را دگرگون می‌سازند، به‌طوری که رابطهٔ ارادهٔ فردی با آزادی و محدودیتهای اجتماعی رابطه‌ای متقابل است نه یک رابطه مبتنی بر تضاد محض. درست است که فرد آزادی خویش را اراده می‌کند، لیکن به‌عنوان موجودی منتزع و مجزا از جامعه چنین چیزی را اراده نمی‌کند. ارادهٔ فرد به‌عنوان عضوی از اجتماع با ارادهٔ گروهی که به آن متعلق است اشتراک دارد و تا حد مصداق این موضوع، آزادی همان اطاعت از ارادهٔ گروه است. بنابراین ارزش اخلاقی خواستهای فردی بر

انطباق آن بر مرحله‌ای از خیر عمومی مبتنی است که بر اساس هدفهای پذیرفته‌شدهٔ جامعه تشکل می‌یابد. این نکته‌ای است که ارزش تأکید دارد، هرچند بی‌گمان بسیاری از باورداران حقوق طبیعی تاریخی و اصالت فرد احتمالاً منکر اعتبار و اهمیت آن خواهند بود. در هر صورت، هرچند تأکید هگل بر تعالی جستن از فردیت، تعدیل و تصحیح مفیدی در باب ذره‌انگاری افراطی جنبش روشنگری است، در این راه تا آنجا پیش می‌رود که ارزشهای فردی یکسره فنا می‌شود.

آن جنبه از فلسفهٔ سیاسی هگل که بالاترین اهمیت را داشته است، ستایش او از دولت است. برای هگل کافی نیست که فرد فقط یک عضو جامعه باشد؛ فرد باید تابع یک دولت باشد، دولتی که در اندیشهٔ او آفریدهٔ یگانهٔ روزگار نو است. وی برای نهادهای اجتماع مدنی بیشتر بدان لحاظ ارزش قائل است که آدمیان را برای عضویت در دولت، یعنی نهاد برتر اخلاقی، پرورش می‌دهند و کمتر بدان لحاظ که نیازهای مادی آنان را پاسخ می‌گویند. برتریت اخلاقی در این واقعیت است که دولت وسیلهٔ رفع نیازها، هرقدر هم نیازها اعلا باشد، نیست بلکه خود غایت است. دولت نمودگار دستاورد بزرگ عقل در اموربشری است؛ «عقلِ مطلق»، «واقعیت مثال اخلاقی»، «حرکت خدا در عالم»، و جز اینهاست. هرچند درست است که هگل حکومت را با حاکمیت قانون مطابق می‌دانست، این نیز درست است که چنین بیانی، چون بعدها به‌وسیلهٔ فردی مانند ترایچکه[۱۴۸] عوامیت یافت، فریبندگی و افسونی خطرناک به دولت بخشید. در قرن نوزدهم تحولات آلمان این افسون را به دستگاه حکومت انتقال داد، به دلیل خاص آنکه مقامات سیاسی هیچ‌گونه مسئولیتی در برابر مردم نداشتند، بلکه همچون عاملان یک پادشاه آرمانی عمل می‌کردند. وانگهی، تکیهٔ هگل بر دیوانسالاری آموزش‌یافته، در عمل بدین معنی است که رفاه عمومی را به کرم و بزرگواری مقامات حکومت واگذاریم. تجربه نشان داده است که حتی در کشورهای دارای نهادهای دموکراتیک حفظ بیطرفی واقعی میان کارکنان دولت بسیار دشوار بوده

148. Treitschke

است. با توجه به دلایل یادشده، باید چنین پنداشت که هگل براهین نظری لازم را در پشتیبانی از حکومت مطلق در دوران نو تأمین کرده است.

در برابر خداسازی دولت باید آن بی‌اعتنایی حقارت‌آمیز و حتی خشونت‌بار را نسبت به زندگی فردی انتظار داشت. دولت در دوران خاص زندگی خود همچون تجسم روح جهانی، چنان در مرتبت رفیعی نسبت به فرد قرار دارد که فرد فقط به‌عنوان آلتی که روح با آن ارادهٔ خویش را محقق می‌سازد ارزش دارد. ازاین‌رو، روح جهانی "بالاتر از آن است که زندگیهای فردی در برابرش اهمیتی داشته باشند."[۱۴۹] واژهٔ «آسایش» با معانی گوناگون به‌کار می‌رود... لیکن رفاه این فرد و عدم رفاه آن فرد نمی‌تواند همچون موضوعی اساسی در نظم عقلی عالم به‌شمار رود."[۱۵۰] این را باید همچون سخنی مسلم پذیرفت که "هر آنچه در دنیا مدعی برخورداری از شرافت و عظمت است، وجودی بر فراز آن دنیا دارد. دواعی روح جهانی بالاتر از همهٔ دواعی مخصوص است."[۱۵۱] قهرمانان بزرگ، افراد جهان - تاریخی ــ به تعریف هگل پایه‌گذاران دولتها ــ در خدمت آن هدف یگانه، چنانچه "باید بر گلهای معصوم بسیاری پا نهند و در مسیر خود بسیاری چیزها را فرو شکنند." می‌توان عذرشان را موجه دانست. در برابر این امتیازات خداگونهٔ دولت، عزمهای افراد عادی همچون هوس محض، خواستهای ذهنی و نتیجتاً نامعقول توصیف می‌گردد. نباید به رهنمود وجدان فردی اعتماد کرد، درعوض، هگل فرمان دولت را همچون بازتاب اخلاقی خطاناپذیر معرفی می‌کند. مشاهدهٔ اندکی تجربی و خردنگرانهٔ هگل در مورد رفتار آدمیان واقعی به وی نشان می‌دهد که افراد عموماً فقط پاسخگوی امیال گذرای خویش نیستند و همهٔ انگیزه‌ها به یک میزان مجاب‌کننده نیست. معرفی‌کردن دولت به‌عنوان تنها عامل راستین اخلاقی در امور بشری امری صرفاً بی‌حکمت است و فارغ دانستن آن از هرگونه انتقاد اخلاقی، خدمت بی‌چون‌وچرا به پرستش مصیبت‌بار قدرت.

149. *Philosophy of Right*, p. 345
150. *Philosophy of Right*, p. 34.
151. *Ibid.*, p. 37.

فلسفهٔ سیاسی هگل اساساً تأثیری محافظه‌کارانه در آلمان داشت. این تصور که نهادها رشد می‌کنند و یکباره ساخته نمی‌شوند در مکتب تاریخی مطالعات حقوقی ثمراتی به بار آورد، مکتبی که بر وجود عوامل ناآگاه در قانون تأکید می‌کند و قانونگذاری آگاهانه را خوار می‌شمرد. به همین دلیل، آن هاله‌ای که هگل بر گرد دستگاه دولت تنیده بود عاملی نیرومند و متنفذ در برابر اصلاح سیاسی شد. از سوی دیگر، اصل رشد دیالکتیک در دستهای مارکس و انگلس به صورت بنیاد کمونیسم انقلابی در آمد. پایه‌گذاران کمونیسم دیالکتیک را بسیار جدی گرفتند، لیکن مثال‌گرایی[۱۵۲] هگل را دقیقاً ضدحقیقت پنداشتند. مارکس با قرار دادن «نیروهای تولید» به جای «روح جهانی» و طبقات به جای دولتهای تک‌ملتی، دیالکتیک را به روش تبیین «علمی» تکامل اجتماعی مبدل ساخت، تکاملی که نه‌تنها به تعالی دولت نمی‌انجامد بلکه در فنای کامل آن پایان می‌پذیرد.

فلسفهٔ هگل از دیدگاه فردگرایی، در «بازنگری لیبرالیسم» که به‌وسیلهٔ افرادی مشهور به مثال‌گرایان (ایدئالیست‌ها) آکسفرد[۱۵۳] در اواخر قرن نوزدهم صورت پذیرفت، نفوذ اساسی داشته است. این متفکران دیالکتیک را کنار نهادند و در پی تصحیح گرایشهای مطلق‌گرایانه در اندیشهٔ هگل برآمدند، لیکن برخورد واقعبینانهٔ وی را در مورد سرشت اجتماعی انسان یک تصحیح باارزش دربارهٔ آن فردگرایی نسبتاً مطلقی دانستند که میراث اصالت سودمندی لیبرالیسم انگلستان بود.

152. Idealism 153. Oxford Idealists

## فصل سوم

# اوگوست کنت

# (۱۸۵۷-۱۷۹۸)

---

## شرح حال

اوگوست کنت در سال ۱۷۹۸ در مونپلیه[1] به دنیا آمد. در نوباوگی استعداد فراوانی در ریاضیات از خود نشان داد و از ۱۸۱۴ تا ۱۸۱۶ دانشجوی مدرسهٔ پلی‌تکنیک بود. در سال اخیر به علت سرسختی و تمرّد از این مدرسه اخراج گردید و روحیهٔ تسلیم‌ناپذیری به مراجع که در تمام زندگیش دوام یافت چنین زود نمایان شد. سالهای بعد در دوره‌های مختلف با پلی‌تکنیک به‌عنوان مدرس یا ممتحن همکاریهایی داشت، لیکن هیچ‌گاه آن سمتی را که درخور قابلیتهای واقعیش بود به دست نیاورد. در واقع ویژگیهای منش و مشرب کنت علت آن زندگی بود که فقط می‌توان غم‌انگیزش خواند. سنتها و آیینهای دانشگاهی در نظر او بسیار تحقیرآمیز جلوه می‌کرد و نسبت به کسانی که می‌توانستند در زمرهٔ همکارانش درآیند، چنانچه از گزند سخنان و رفتارش در امان می‌ماندند، عمیقاً بدگمان بود. آنچنان در مورد درستی نظرهای خود ایقان داشت که با ناشران و مریدان خود ستیز می‌کرد و در برخورد با هواداران شفیقی چون استوارت میل و گروت[2]، هنگامی که فهمید حمایت مالی آنها به‌منزلهٔ تسلیم آنان به سلطهٔ معنوی او نیست، خشم عمیق یافت. بااینهمه، هیچ یک از این سختیها و یأسها در گسترش و تکامل برنامه‌های او برای اصلاح دخالت نیافت، برنامه‌هایی که بسیاری از آنها در زمان مرگش در ۱۸۵۷ فقط به مرحلهٔ طرح اولیه رسیده بود.

کنت سالها پس از ترک پلی‌تکنیک به‌عنوان منشی سن‌سیمون، کنت

1. Montpellier    2. Grote

نـــامتعارف، انـجام وظـیفه مـی‌کرد؛ سـن‌سیمون پس از یک رشـته کـارهای ماجراجویانه در فرانسه و کشورهای دیگر، در نیمهٔ زندگی، آرام و قرار گرفته بود که نیروهای وسیع و نامنضبط خود را وقف چیزی نه کمتر از بازسازی جامعهٔ اروپا کند.[۳] این پیوند کوتاه با سن‌سیمون در زندگی کنت اثر اساسی داشت، زیرا به‌یقین می‌توان گفت که کار کمال‌یافتهٔ کـنت، درواقـع، شـرح و بسـط عـقاید سن‌سیمون است. در سالهایی که کنار هم بودند، کنت کمبودهای سن‌سیمون را جبران می‌کرد؛ سن‌سیمون یکی از آن ذهنهایی را داشت که در آن نطفه‌های اولیهٔ عقاید چنان سریع در پی هم قرار می‌گرفتند که هیچ‌یک قبل از ظـهور نـطفهٔ جدید، توسعه و تکامل لازم را نمی‌یافت. وی نمی‌توانست زحمت آن شرح و تفصیل‌هایی را که برای تأیید نظریات کلی درخشانش لازم بود بر خود هموار سازد. کنت، به سهم خود، انجام پژوهشی گسترده را لازم دید و چون فوق‌العاده در این کار کوشا و علاقه‌مند بود به‌شایستگی می‌توانست این مهم را بر عـهده گیرد. بااینهمه، سرانجام این پیوند همکاری گسسته شد، ظاهراً بدین علت که بر سر تألیف بیانیه‌ای دربارهٔ کار لازم برای تجدید سازمان اجتماع[۴] اختلاف‌نظر یافتند، لیکن علت اصلیش این بود که هر دو بیش از آن خودپسند بودند که بتوانند کاری مشترک را دنبال کنند.

آن اندیشهٔ بدیعی که سن‌سیمون و کنت هر دو به نشرش علاقه‌مند بـودند، بسادگی قابل تبیین است. آنان در روزگاری می‌زیستند که در آن کشفیاتی بزرگ در شیمی، زیست‌شـناسی، و ریـاضیات صـورت گـرفته و بسـرعت بـه‌وسیلهٔ بازرگانان و صنعت‌گستران در عمل مورد استفاده قرار گرفته بود. در آن سوی دریای مانش [یعنی در انگلستان] انقلاب صنعتی در گسترش اعلای خود بود، ثروت را انباشته می‌کرد، و راحتی بشر را می‌افزود. حتی اقتصاد داخلی و سنتی فرانسه رفته‌رفته از این تحولات اثر می‌پذیرفت. چون ایـن دو اصـلاحگر بـه اطراف خود می‌نگریستند ناسازگاری شگفت‌آوری را میان سرشت پویای علم و

۳. سن‌سیمون از ۱۷۶۰ تـا ۱۸۲۵ مـی‌زیست. اهـم عـقاید او را مـی‌توان در نگـارشهای مـنتخب (*Selected Writings*) به ویراستاری و ترجمهٔ اف. ام. مارکم (F. M. Markham) مطالعه کرد.
4. Prospectus of the Work Necessary for Reorganizing Society

صنعت، از یک سو، و ماهیت ایستای سیاست، از سوی دیگر، مشاهده می‌کردند. حکومت، با وجود دگرگونیهای سطحی در رژیمهای سیاسی پی‌درپی، چونان گذشته در دست ناطقان، حقوقدانان، روزنامه‌نگاران، و دولتمردان باقی مانده بود —یعنی همهٔ موجودات بی‌ارزش و «غیرعلمی»، آموزش‌ناپذیر در برابر درسهای سادهٔ پیشرفت، و مشغول به برپایی و سرنگونی حکومتهای نامناسب با مختصات زمان. سن‌سیمون به جای چنین مردانی، دانشمندان و اربابان صنعت را برمی‌نشاند که حکومتشان به اعتبار یک مسیحیت «نوین» و «علمی» مشروعیت و اخلاقیت می‌یافت.

جدایی از سن‌سیمون موجب شد که کنت به‌عنوان یک اصلاحگر در مسیر مستقل خویش قرار گیرد. وظیفهٔ او، به‌زعم خودش، این بود که مردم را به منطقی بودن و گریزناپذیر بودن حاکمیت علم و صنعت بر اجتماع متقاعد سازد. وی در گام نخست به شالوده‌ریزی پایه‌های علمی یک اجتماع نوین همت گماشت و بر این باور بود که چون آدمیان این پایه‌ها را درک کنند نظم نوین را پذیرا خواهند شد. بین سالهای ۱۸۳۲ تا ۱۸۴۲ کنت به این کار پردامنه پرداخت. نتایج زحماتش در شش جلد کتاب مفصل تحت عنوان دورهٔ فلسفهٔ اثباتی[5] انتشار یافت. در این اثر کنت در پی آن بر آمد که قوانین اجتماع بشری را کشف کند، طرحی که در اندیشهٔ او مستلزم نظام بخشیدن به همهٔ علوم و مرور تاریخ بشر —یا دست‌کم مرور تاریخ دنیای غرب— بود.

هرچند فلسفهٔ اثباتی برای خوانندهٔ این روزگار همچون اثری بیش از حد مفصل و پرپیچ‌وخم خوشایند نیست، در نظر کنت فقط وسیلهٔ روشن کردن زمینهٔ مقدماتی توصیف وی از سامان اجتماعی نوین بود. وی این سخن را در نظام حکومت اثباتی[6]، یعنی مجلد اول از اثر خود که در ۱۸۱۵ انتشار یافت، عنوان کرد. این اثر با تفصیلات جامع، آن دولت اثباتی را توصیف می‌کند که کنت معتقد بود بعد از امپراتوری دوم ناپلئون سوم تأسیس خواهد شد.

5. *Cours de Philosophie Positive* (1832-42)
6. *The System of Positive Polity*

هرچند آثار کنت پیراسته از نقایص سبک و ذوق ادبی نیست، موضوعاتی در خور توجه در سخنان او وجود دارد. وی به چند دلیل شایستهٔ این توجه است. نخست آنکه، به مسائلی می‌پردازد که از ما جدایی‌ناپذیرند، از آن جمله‌اند مسئلهٔ قدرت دولت و رضایت افراد در اجتماع، تضاد روشهای دانشمندان و بازرگانان باابتکارات ناسنجیدهٔ دولتمردان، و نیز ضرورت وجود اسطورهٔ مشروعیت‌بخش در امور اجتماع. دوم آنکه، وی در روزگار خود و در دوره‌های بعد فوق‌العاده اثرگذار بوده است. در دوران حیاتش اثر او دربارهٔ روش علمی در میان اندیشه‌مندان اروپایی که به‌طورکلی فارغ از مدهای اجتماعی دوران خود بودند ــ کسانی چون استوارت میل، لکی[7]، گروت، و مورلی[8] ــ بسیار مهم تلقی می‌شد. همچنین، نفوذ او در «برنامه‌ریزی اجتماعی»[9] که رسم زمان بود، و در حرکتهایی که علمیت بیشتری به حکومت و ادارهٔ امور عمومی می‌بخشید، آشکار است. نیز، پاره‌ای از دیگر عقاید وی هنوز بسیار جاندار است. برای مثال، بهره گیری از افکار عمومی و مهار آن به‌وسیلهٔ حکومت و سازمانهای خصوصی تبلیغات و القائات را می‌توان در این باره ذکر کرد. هنگامی که یک «رایزن روابط عمومی» به ما می‌گوید که رضایت افراد چیزی است که می‌توان آن را «مهندسی کرد»، از امکانی سخن می‌گوید که کنت با تفصیلات عملی در کتاب نظام حکومت اثباتی به آن پرداخته است. علاوه بر آن، کیش نوین «علم» نتیجهٔ مستقیم کجراه کردن بحث باارزش کنت دربارهٔ روش علمی است؛ برای مثال، استراتژی تبلیغات جدید بیشتر تکرار این سخن است که فراورده‌های مورد نظر به‌وسیلهٔ «دانشمندان» تأیید شده است. و سرانجام، برنامه‌های «آموزش» و ارشاد[10] ــ که هنگام بالاگیری موج لیبرالیسم قرن نوزدهم بدعتگذارانه و حتی شوم تلقی می‌شد ــ در این روزگار به‌طور نظام‌یافته، نه‌تنها به‌وسیلهٔ حکومتهای توتالیتر بلکه تا حدی قابل توجه به‌وسیلهٔ حکومتهایی که خود را دموکراتیک می‌نامند، انجام می‌پذیرد.

7. Lecky 8. Morley 9. social planning
10. indoctrination

## فلسفهٔ سیاسی

### فلسفهٔ اثباتی

نکتهٔ مهمی که دربارهٔ کنت باید در نظر داشت این است که وی بیش از هر چیز یک اصلاحگر بود نه یک محقق به مفهوم متعارف این واژه. وی حوصلهٔ یک پژوهش بیطرفانه را برای رسیدن به حقیقت، که از ویژگیهای محققان برشمرده می‌شود، دارا نبود. دانش تنها در صورتی برای وی ارزشمند بود که می‌توانست در امور عملی زندگی کاربرد داشته باشد. او اکثر تحقیقهایی که در دانشگاهها جریان داشت، اگر زیانبار نمی‌دانست، بی‌فایده می‌پنداشت و در انتظار روزی بود که این‌گونه تحقیقات پایان پذیرد. مطمئن بود که خودش قوانین اجتماع انسانی را کشف کرده است، و باکاربرد این قوانین، امور انسانی می‌تواند به‌نحو علمی سامان پذیرد. اصلاح اجتماعی برای او اندیشه‌ای دائمی بود، و در تحلیلهای خود چنان از عملی بودن آن دفاع می‌کرد که مخالفت یا حتی تشکیک در مورد آنها را ناشی از فساد و گمراهی محض می‌دانست.[۱۱] هدف تلاشهای او و اطمینان جزمی وی به ارزش کشفیاتش در قطعهٔ زیرین آشکارا نمایان است.[۱۲]

> فلسفهٔ اثباتی تنها بنیاد استوار را برای یک «تجدید سازمان اجتماعی» عرضه می‌دارد که باید جایگزین آن اوضاع و احوال بحرانی شود که در آن متمدنترین ملتها زندگی می‌کنند.
> لازم نیست برای کسی که این اثر را می‌خواند ثابت کنیم که عقیده‌ها[۱۳] بر جهان حکومت می‌کنند یا آن را به ورطهٔ آشفتگی می‌افکنند؛ یا، به سخن دیگر، کل ساخت‌وکار اجتماعی[۱۴] بر اندیشه‌ها تکیه دارد. یک تحلیل جدی در مورد هرج‌ومرج معنوی

۱۱. "مبالغه‌آمیز نخواهد بود چنانکه بگوییم که آقای کنت رفته‌رفته یک نفرت واقعی از پژوهشهای علمی و خالصاً نظری پیدا کرد و بر این باور بود که فقط بخشهای بسیار ضروری آنها باید حفظ شود."
به نقل از: John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, p. 176.

12. *Positive Philosophy*, I, pp. 12-13.

13. ideas

14. social mechanism

می‌تواند آن بحران بزرگ سیاسی و اخلاقی راکه اکنون اجتماعات با آن روبه‌رو هستند نشان دهد. درحالی‌که ثبات در قواعد اساسی، نخستین شرط یک سامان اجتماعی حقیقی است، ما از یک عدم توافق کامل رنج می‌بریم که می‌توان کلی‌اش نامید. تا زمانی که شمار معینی از عقاید عمومی نتواند همچون یک نقطهٔ گردآورندهٔ آیین اجتماعی پذیرفته شود، ملتها در یک وضع انقلابی باقی خواهند ماند... لیکن هر جاکه آن توافق بر سر مبادی نخستین بتواند حاصل آید، نهادهای مناسب بدون برخورد و مقاومت، از آن مبادی نشئت خواهند گرفت؛ ... همهٔ ملاحظات به فلسفهٔ اثباتی همچون چیزی که مقدر به ماندگاری است معطوفند. فقط این فلسفه است که در طول قرنها، که دیگر فلسفه‌ها رو به زوال رفته‌اند، در حال پیشرفت بوده است. این واقعیت مناقشه‌ناپذیر است... این انقلاب عمومی ذهن آدمی تقریباً به انجام رسیده است. آنچه برای کمال فلسفهٔ اثباتی باقی مانده این است که پدیده‌های اجتماعی را به درون گسترهٔ آن بیاوریم و سپس این کل را در قالب یک آیین همگن استحکام بخشیم. هنگامی که [دانش اثباتی] کمال یابد خودبه‌خود چیرگی خواهد یافت و نظم و سامان را در سراسر اجتماع دگر بار بنیاد خواهد نهاد... اکنون زمان آن رسیده است که کار معنوی گسترده‌ای که به‌وسیلهٔ بیکن، دکارت، و گالیله آغاز گردید، با برپا ساختن منظومهٔ عقاید کلی که باید از این پس در میان نسل بشر سیطره داشته باشد، به اتمام رسد.

تبیین آن خوشبینی و ناشکیبایی که در این سخن انعکاس دارد دشوار نیست. کنت در جوانی و اوایل دوران مردانگی، پیروزیها و سرنگونی امپراتوری ناپلئون و کوششهای بعدی دولتمردان را برای رسیدن به یک سامان سیاسی پایدار نگریسته بود. این سالها، همچنین، یک رشته اکتشافات بزرگ در شیمی، فیزیک، زیست‌شناسی، و ریاضیات و، علاوه بر آن، زوال موقت کلیسای

کاتولیک را دست‌کم در فرانسه به همراه داشت. این دوره در بسیاری زمینه‌ها به دوران بعد از جنگ اول جهانی می‌ماند که فرصتی بزرگ را برای بازسازی عقلایی نهادهای اجتماعی و سیاسی، و حتی برقراری یک صلح جهانی و پایدار در برابر انسانهای امیدوار قرار می‌داد.[۱۵] کنت در این شورها و امیدها سهیم بود. علم جامعه‌شناسی که وی پدیدآورندهٔ آن بود، می‌خواست همان نقش متحدکننده‌ای راکه الاهیات در قرون وسطا انجام داده بود برای روزگار او —و در واقع برای همهٔ ادوار آینده— بر عهده گیرد. این علم قرار بود ملکهٔ علوم باشد و همبستگی لازم را در امور بشری به وجود آورد.

کنت نظام خود را اثبات‌گرایی[۱۶] و روشش را اثباتی[۱۷] می‌خواند. واژهٔ اخیر در قاموس او به معنی «علمی» یا «قطعی» است. یک واقعیت هنگامی اثباتی است که بتوانیم آن را به شهادت حواسمان اثبات کنیم، زیرا "همهٔ ذهنهای والا از زمان بیکن مکرر گفته‌اند که هیچ معرفت راستینی جز آنچه مبتنی بر واقعیات مشاهده شدنی است نمی‌تواند وجود داشته باشد."[۱۸] واژهٔ «علمی» بر هر آنچه از لحاظ تجربی قابل تحقیق باشد دلالت دارد. کنت روش اثباتی را در برابر «مابعدالطبیعه» قرار می‌دهد که معرفت را بر مفروضاتی ورای واقعیات عینی استوار می‌سازد. بنابراین، علم در دیدگاه او مرکب از چنین واقعیات «اثباتی» است، حال آنکه نظریات سیاسی و آیینهای الاهی چیزی جز کلامهای آن دسته از افرادی نیست که در نبود هرگونه گواه تجربه، می‌خواهند باوری داشته باشند. نابردباری وی در برابر سیاست‌پیشگان دورهٔ پس از انقلاب بدین علت بود که می‌گفت شعارهای آنان نشان می‌دهد که اصلاً نمی‌دانند از چه سخن می‌گویند. آنان «در پس زمان» حرکت می‌کنند و مانعی بر سر راه پیشرفتند.

کنت بر اساس درک خود از ماهیت راستین واقعیات، بر این عقیده بود که می‌توان قوانین علم، حتی قوانین علوم اجتماعی را صورت‌بندی کرد. لیکن وی

۱۵. توجه کنید به تبلیغات سوسیالیسم صنفی (Guild Socialism) و فابیانیسم (Fabianism) در انگلستان، علاقهٔ گستردهٔ اولیه برای تشکیل جامعهٔ ملل و محکومیت قانونی جنگ، و داستانهای اجتماعی اچ. جی. ولز (H. G. Wells).

16. Positivism

17. positive

18. *Ibid.*, I, 3.

این قوانین را همچون حقایق ایستا، مانند صور جاویدان افلاطون، تصور نمی‌کرد، بلکه آنها را فقط گزارهای همسانیهای مشهود[19] می‌دانست. چنانچه بر اثر مشاهدهٔ دقیق آشکار گردد که ماده همواره به شیوه‌ای معین عمل می‌کند، یک عالم می‌تواند بگوید که قانونی در این مورد وجود دارد که، اگر مطلقاً تغییر و تعدیل برایش غیرمحتمل نباشد، دست‌کم برای مقاصد عملی قابل اعتماد است. کنت به علل دور اشیاء یا به هرگونه «حقیقت» ماورای واقعیات مشهود بی‌اعتناست. "به‌وسیلهٔ تفکر دربارهٔ علل نمی‌توانیم هیچ مسئله‌ای را دربارهٔ منشأ و مقصد [اشیاء] حل کنیم. کار راستین ما این است که با دقت اوضاع و احوال پدیدارها را تحلیل کنیم و از روی روابط طبیعی تواتر و تشابه، آنها را به هم ارتباط دهیم."[20] «علل» اشیاء همواره ناشناختنی است و، بنابراین، جستجوی آن بیهوده است. دانشمند به‌عنوان دانشمند می‌تواند حقاً به «چگونگی» اشیاء علاقه‌مند باشد نه به «چرایی» آنها. علاقهٔ عمل‌باورانهٔ کنت به علم، چنانکه وی آن را می‌فهمد، به‌طور روشن در این کلام قصار او بازتاب دارد: "از علم پیش‌بینی به دست می‌آید و از پیش‌بینی عمل حاصل می‌شود."[21]

آن همسانیهای طبیعت که کنت درباره‌شان سخن می‌گوید، در یک سطح، ساده‌اند، مثلاً، مانند سقوط اجسام یا حرکت سیارات، لیکن در سطحی بالاتر پیچیده‌ترند، مانند طرز عمل مایعات و گازها یا رشد گیاهان و جانوران. فیزیکدانها، شیمیدانها، و زیست‌شناسان درنتیجهٔ مشاهدات دقیق بسیار توانسته‌اند با دقت کافی قوانین مربوط به این موضوعات را صورت‌بندی کنند. کنت درنتیجهٔ پژوهش دربارهٔ رشد تاریخی ذهن بشر ادعا می‌کند که وی رویدادها و سازمانهای اجتماعی را به آن امور واقع که می‌توان قوانینی را درباره‌شان ارائه داد افزوده است. به اعتقاد وی، این قوانین [یعنی قوانین اجتماعی] به همان میزان قوانین علوم جاافتادهٔ پیشین ارزشمندند.

19. observed uniformities

20. *Ibid.*, I, 5.

21. *Ibid.*, I, 16.

## قانون مراحل سه گانه

کنت در نسل خویش تنها فردی نبود که اعتقاد داشت علم دارای کاربرد اجتماعی است. در واقع بسیاری از افراد چنین باوری را داشتند. وجه تمایز کنت تصور ویژهٔ وی از علم است، تصوری که نه‌تنها بر مفاهیم آزمایش و مشاهده تکیه دارد، بلکه متضمن این باور است که پیشرفتی اجتناب‌ناپذیر در ذهن آدمی از زمان طفولیت تا مرحلهٔ پذیرش فلسفهٔ اثباتی وجود داشته است. اگر اندیشه‌ها بر جهان حاکمند، پس تاریخ رشد ذهن نشان می‌دهد که چگونه اندیشه‌های درست تکامل یافته‌اند. کنت این پیشرفت ذهن را در «قانون مراحل سه گانه» معروف خود تشریح می‌کند. همهٔ دیگر قوانین اجتماعی او به شیوه‌های گوناگون با این اندیشهٔ مسلط وی ارتباط دارد.[22]

از مطالعهٔ رشد و تکامل دانایی انسان در همهٔ زمینه‌ها و در همهٔ دورانها، یک قانون مهم بنیادین مکشوف می‌گردد که این رشد و تکامل لزوماً تابع آن است. این قانون، هم به لحاظ واقعیات مربوط به سازمان [اجتماعی] و هم به لحاظ تجربهٔ تاریخی، بر پایه‌ای مستحکم استوار است. این قانون چنین است: هر یک از تصورات مسلط ما ـ هر یک از رشته‌های معرفت ما ـ به ترتیب از سه حالت نظری مختلف گذر می‌کند. این حالات عبارتند از: اول، ربانی یا تخیلی[23]؛ دوم، مابعدالطبیعی یا فلسفی[24]؛ و سوم، علمی یا اثباتی[25]. به سخن دیگر، ذهن بشر، به اعتبار طبیعت خود، در جریان پیشرفت خویش سه روش فلسفه‌پردازی[26] [یا تبیینات فلسفی] را به کار می‌گیرد که دارای ماهیتی اساساً متفاوتند و حتی بشدت در تخالف یکدیگرند: یعنی روش ربانی، روش مابعدالطبیعی، و روش اثباتی. ازاین‌رو، سه گونه فلسفه یا نظامهای کلی اندیشه‌ها دربارهٔ مجموعه پدیدارها به

22. *Ibid.*, I, 1-3.
23. theological or fictitious
24. metaphysical or abstract
25. scientific or positive
26. philosophizing

وجود می‌آید که هر یک مانع دو فلسفهٔ دیگر است. نخستین فلسفه، نقطهٔ آغازین حرکت فهم بشر است و فلسفهٔ سوم حالت ثابت و قطعی آن است. فلسفهٔ دوم صرفاً یک حالت انتقالی است.

در حالت ربانی، ذهن آدمی که در جستجوی طبیعت گوهرین اشیاء و علل نخستین و واپسین (مبدأ و مقصد) همهٔ معلولهاست ــ به سخن کوتاه، جویندهٔ معرفت مطلق است ــ چنین می‌پندارد که همهٔ پدیدارها فراوردهٔ عمل بلاواسطهٔ موجودات فوق‌طبیعی است.

در حالت مابعدالطبیعی، که فقط تعدیل حالت اول است، ذهن، به جای موجودات فوق‌طبیعی، نیروهای انتزاعی و هستیهای واقعی (یعنی مجردات تشخص‌یافته) را ذاتی همهٔ اشیاء و قادر به ایجاد همهٔ پدیدارها تصور می‌کند. در این مرحله، تبیین پدیدارها ارجاع هر پدیدار به هستی راستین است.

در مرحلهٔ نهایی که حالت اثباتی است، ذهن جستجوی بیهودهٔ تصورات مطلق، مبدأ و مقصد عالم، و علل پدیدارها را کنار می‌نهد و همّ خود را مصروف مطالعهٔ قوانین آنها می‌کند، یعنی روابط ثابت توالی و تشابه آنها را بررسی می‌کند. استدلال و مشاهده، اگر به‌نحو مناسب با هم آمیخته شوند، وسیله و ابزار این معرفتند. وقتی ما از تبیین واقعیات سخن می‌گوییم چنین مستفاد می‌شود که آن فقط برقرار کردن یک رابطه میان پدیدارهای بسیط و برخی واقعیات کلی است که با پیشرفت علم شمارشان پیوسته کاهش می‌یابد.

نظام ربانی هنگامی به حد اعلای تکامل ممکن خود رسید که عمل پروردگار یکتا را جانشین اعمال گوناگون خدایان متعددی ساخت که پیشتر به تصور درآمده بودند. به همان شیوه، آدمی در واپسین مرحلهٔ نظام مابعدالطبیعی، یک هستی بزرگ (یعنی طبیعت) را، به جای هستیهای متعددی که در ابتدا متصور بود، به‌مثابهٔ علت همهٔ پدیدارها قرار می‌دهد. به همان ترتیب، کمال نهایی نظام اثباتی (اگر چنین

کمالی را بتوان امید داشت) آن خواهد بود که همهٔ پدیدارها را همچون جنبه‌های خاص یک واقعیت کلی واحد، مثلاً قانون گرانش، باز نمایاند.

آن فصلهای کتاب فلسفهٔ اثباتی که کنت در آنها قانون معروف خود را شرح و بسط می‌دهد چشم‌انداز کلی تاریخ اروپا را در برابرمان قرار می‌دهد و نکته‌سنجی و مهارتی را در کلیت بخشیدن امور نشان می‌دهد که براستی شگفت‌انگیز است. عقاید تازگی ندارند. بسیاری از انسانهای همروزگار کنت به پیشرفت اعتقاد داشتند؛ روایت ایده‌گرایانهٔ او از مذهب کاتولیک قرون وسطا، درواقع شرح و بسط نظرهای مورد اعتقاد دو مستر[27] بود؛ و پیشگویی سلطهٔ قریب‌الوقوع علم از نفوذ سن‌سیمون حکایت داشت. همهٔ این عقاید در یک همنهاد (سنتز) عالی به‌وسیلهٔ نبوغ انسانی که بزرگترین آرمانش استفاده از دانسته‌های خویش در جهت بهبود وضع بشر بود، در هم آمیخته شد.

قانون مراحل سه گانه، طبیعتاً، بیش از آن صاف و ساده است که بتواند تمامی تاریخ بشر را تبیین کند. کنت، در واقع، نظر خود را به نژاد سفید و بیشتر اروپای غربی منحصر می‌کند. وی بدون شک این کار را که تجربهٔ اجتماعی دیگر قسمتهای جهان را در طرح خود جا بدهد دشوار می‌یافت. این نیز درست است که اکتشافات جدید مردم‌شناسی نشان می‌دهد که اطلاعاتش دربارهٔ اجتماعات اولیهٔ بشر که با اطمینان از آنها سخن گفته بسیار اندک بوده است. در نهایت، هرچند می‌توان پذیرفت که علوم مختلف کم‌وبیش مراحلی از تحول و تکامل را شبیه آنچه کنت بیان می‌کند گذرانده‌اند، طرح کلی او به آن حد که وی می‌پندارد تبیین‌کننده نیست. «قانون» او تنها با قبول این فرض یک قانون درست است که

۲۷. کنت ژوزف دو مستر Count Joseph de Maistre (۱۷۵۴-۱۸۲۱)، در ساووا متولد شد، لیکن هنگامی که وطنش مورد هجوم سپاهیان انقلابی قرار گرفت به ایتالیا گریخت. سپس به کادر دیپلماتیک پادشاه ساردنی وارد شد و سالها سفیر وی در روسیه بود. دو مستر که به عقل‌گرایی انقلابیون بی‌اعتماد بود و لیبرالیسم رژیم جدید را خوار می‌شمرد، از سلطهٔ پاپ در امور سیاسی و مذهبی به عنوان تنها وسیلهٔ تضمین نظم در اروپا جانبداری می‌کرد.

علوم طبیعی، که بر تشریح دقیق توالی و روابط پدیدارها مبتنی است، می‌تواند همچون یک مدل کافی تبیین‌کنندهٔ همهٔ تجارب انسانی باشد. آنچه کنت از نظر دور می‌دارد این واقعیت است که شیوه‌های ربانی و مابعدالطبیعی اندیشه ممکن است همچنان به‌عنوان روشهایی که بشر به‌وسیلهٔ آنها تبییناتی راضی‌کننده را در مورد رازهای وجود جستجو می‌کند باارزش باشد. وی قطعاً در این باره به خطا می‌رود که واقعیت هر معمایی را که علم در حلش ناتوان است باید انکار کرد.

البته این بدان معنی نیست که کنت صرفاً به یک بازی روشنفکرانه مشغول بوده است. به هر حال اگر کار او یک بازی روشنفکرانه هم بوده، بسیاری دیگر از متفکرانی هم که خصوصیات مشربی و اسلوبی کنت را نداشته‌اند در این بازی سهیم بوده‌اند. قرن نوزدهم، چنانکه معلوم است، یک قرن خوشبینی بوده و این اعتقاد که پیشرفت امری گریزناپذیر است به انواع تفکرات دربارهٔ چگونگی دگرگونی اجتماعی راه یافته است. یکی از برجسته‌ترین این تفکرات به اهمیت نسبی ارادهٔ آزاد فرد و موجبیت[۲۸] در جریان پیشرفت ارتباط داشت. آیا قوانین پیشرفت بدان‌گونه‌اند که می‌توانند میزان و جهت دگرگونی اجتماعی را مستقل از امیال و اراده‌های انسانی تعیین کنند یا آنکه انسان در میزان و جهت دگرگونی اجتماعی اثرگذار است؟ هگل با این مسئله دست‌وپنجه نرم کرده بود. وی این مسئله را چنین «حل کرد» که آدمیان هنگامی آزادند که از ضرورت تمکین کنند. هرچند این پاسخ ممکن است صرفاً پاسخی لفظی به نظر آید، پاسخی مدافعه‌ناپذیر نیست. جان استوارت میل، چنانکه خواهیم دید، بر این باور بود که یک نظم ضروری برای پیشرفت بشر وجود دارد که وی امید یافته شدن قوانین آن را داشت. تمنیات بلیغ را او برای آزادی اندیشه و بیان و آنچه وی فردیت می‌خواند، می‌توان همچون راههای بار آوردن آن‌گونه انسانهایی دانست که می‌توانند میزان دگرگونی را در جهت بهبود هرچه بیشتر اوضاع فزونی بخشند.

در میان متفکران مورد بحث ما، مارکس و کنت بیشترین توفیق را بر سر این موضوع دارند. هر دو بر این اندیشه‌اند که جهت دگرگونی تابع قوانین است؛

28. determinism

لیکن هر دو نیز معتقدند که سرعت دگرگونی با تلاش آدمی تغییرپذیر است. مثلاً مارکس به اجتناب‌ناپذیری جامعهٔ بی‌طبقه اعتقاد داشت، لیکن بر این نظر بود که هنگامی که کارگران نقش خویش را در تاریخ دریابند، گامهای نهایی در صعود از «قلمرو ضرورت» به «قلمرو آزادی» با سرعتی بیشتر برداشته خواهد شد. همنظر بودن کنت در این زمینه، از کوشش وسیع او در شرح و بسط نظام تربیتیش و در ایجاد یک عرفان نوین نمایان است. وی معتقد بود که حکومت اثباتی واپسین مرحلهٔ تکامل انسان خواهد بود، لیکن اگر آدمیان بتوانند به منطقی بودن آن پی ببرند زودتر تحقق خواهد یافت و تا زمانی که اوهام دورانهای ماقبل علمی نافذ است چه فرصتهایی که از دست نخواهد رفت. هر دو متفکر برای خود اساساً نقش آموزگارانی را قائل بودند که دیگران را وامی‌دارند تا به آن «گریزناپذیری» ضربه‌ای زنند.

دوم آنکه، «قانون مراحل سه‌گانه»، هرقدر هم که اکنون آن را ایرادپذیر بیابیم، صرفاً بیانی ویژه از آن عقیده‌ای بود که در قرن نوزدهم به‌طور گسترده مقبولیت داشت. بسیاری از متفکران وضع سعادت‌بار آینده را همچون واپسین مرحله از سلسله تحولات می‌پنداشتند. مارکس آشکارا بر این باور بود که یک نظم ضروری تحول و تکامل وجود دارد که هیچ‌یک از مراحل آن را نمی‌توان حذف کرد، هرچند می‌توان عمرش را کوتاه ساخت. تحقیقات حقوقی دانشمند برجستهٔ معاصر او سر هنری مین[۲۹] ــ به این استنتاج رسید که جامعه از مراحلی معین، یعنی از ابتدایی به «پیشرو» گذار کرده است، و این فرایند طبق ضابطهٔ کلی و معروف مین از پایگاه شخصی به میثاق اجتماعی بوده است. به‌عنوان نمونهٔ نهایی می‌توان از هربرت اسپنسر یاد کرد. وی هرچند نظر کنت را دربارهٔ تکامل نمی‌پذیرد، با اطمینان از یک گذار ضروری از اجتماع نظامی به اجتماع صنعتی سخن می‌گوید. در اجتماع صنعتی مورد نظر اسپنسر جنگ و تکیهٔ جبری آن بر

۲۹. Sir Henry Maine (۱۸۲۲-۱۸۸۸)، استاد قانون مدنی در دانشگاه کیمبریج و حقوق قضایی در دانشگاه آکسفرد و هفت سال از حقوقدانان عضو شورای نیابت سلطنت در هند بود. اثر برجستهٔ وی کتاب حقوق باستان (*Ancient Law*) (۱۸۶۱) است. در سالهای بعد، در اثر دیگر خود حکومت توده‌ای (*Popular Government*) بشدت از دموکراسی انتقاد کرد.

قدرت دولت از میان خواهد رفت و آدمیان در یک جامعهٔ بی‌دولت با صمیمیت بسر خواهند برد. ازاین‌رو اگر اندکی کوشش کنیم تا خود را در فضای معنوی روزگار کنت احساس کنیم، آنگاه خواهیم پذیرفت که وی می‌بایست در میان معاصران خویش از شأن و اهمیتی برخوردار بوده باشد.

## قانون و نظریهٔ سیاسی اوگوست کنت

این قانون مراحل سه‌گانه از دو راه با نظریهٔ سیاسی کنت ارتباط می‌یابد. نخست آنکه، وی بر این باور است که نظام سیاسی هر جماعتی بازتابندهٔ آن مرحله از تبیین عالم است که آن جماعت در هر عصری پذیرفته است. ازاین‌رو در مرحلهٔ ربانی، حکمرانان جامعه ضرورتاً روحانیان هستند. این مرحله واپسین گل خود را در کلیسای کاتولیک رومی به بار آورد، یعنی سازمانی که نه‌تنها حکومت روحانی [۳۰] را برای آدمیان تأمین کرد بلکه نگرش آنها را به زندگی در دوران قرون وسطا شکل داد. در مرحلهٔ مابعدالطبیعی، تبیین با استفاده از اصول مجرد صورت می‌گیرد. در زمانی که کنت اندیشه‌های خویش را کتابت می‌کرد، پذیرفته‌ترین اصول همان اصل «حقوق طبیعی»، اصل «آزادی»، اصل «حاکمیت مردم»، و غیره بود. در چنین دورانی ادارهٔ جامعه در اختیار کسانی قرار گرفت که مستعد بهره‌گیری از صورت‌بندی‌ها [یا فرمولها] بودند یعنی روزنامه‌نگاران، سیاست‌پیشگان، و حقوقدانان.

کنت می‌پذیرد که مرحلهٔ مابعدالطبیعی نسبت به مرحلهٔ پیشین یک پیشرفت است، لیکن بر این نظر است که اعتقاد به تصوراتی که در همهٔ زمینه‌ها، غیر از زمینهٔ سیاست، متروک گردیده است موجب توقف این پیشرفت می‌شود. [۳۱]

اکنون که به حکومت مابعدالطبیعی می‌پردازیم، باید نخست ملاحظه کنیم و دقیقاً به یاد داشته باشیم که آیین آن، هرچند یکسر بحرانی و،

30. spiritual government

31. *Ibid.*, II, 9-13.

بنابراین، انقلابی است، همواره فضیلت مترقی بودن را داشته و در واقع بر عمده‌ترین پیشرفت سیاسی سه قرن گذشته نافذ بوده است. وظیفهٔ این آیین فروپاشی نظامی بود که، چون رشد اولیهٔ ذهن آدمی و اجتماع را جهت داده بود، خواهان تداوم هرچه بیشتر دورهٔ کودکی آن بود؛ و ازاین‌رو، پیروزی سیاسی مکتب مابعدالطبیعی یک آماده‌سازی ضروری برای پیدایش یک مکتب اثباتی است که این وظیفه را انحصاراً بر عهده خواهد داشت که با تشکیل یک نظام متحدکنندهٔ نظم و پیشرفت، آن دورهٔ انقلابی را به پایان رساند...

روح سیاست انقلابی در پی آن است که آن عمل موقتی را که برمی‌انگیزد جاودان سازد. برای مثال، چون در تضاد با نظم دیرین است، تمایلش بر این است که همهٔ حکومتها را به صورت خصم جامعه معرفی کند... که به‌هیچ‌وجه در هدایت عالیهٔ اعمال جمعی و رشد اجتماعی سهمی ندارند.

چون این آیین را از دیدگاهی ویژه‌تر بنگریم، آشکار خواهد شد که مهمترین اصل آن، حق پژوهش آزاد، یا آیین آزادی بی‌حصر وجدان است؛ آزادی مطبوعات یا هر وسیلهٔ دیگر بیان و آزادی انتقال اندیشه‌ها، پیامدهای بلافصل آن هستند. ...

حال اگر معنای حقیقی این آیینِ حق کلی و مطلق پژوهش را برنگریم، درخواهیم یافت که این آیین (چنانکه در مابعدالطبیعه معمول است) بیان محض وضع آزادی بی‌حصر است که در آن ذهن آدمی بر اثر زوال فلسفهٔ ربانی به خود واگذاشته می‌شود و باید تا پذیرش اجتماعی فلسفهٔ اثباتی پایدار باشد...

با وجود آنکه این آیین ضروری و مفید است، هرگز نمی‌تواند یک اصل انداموار (ارگانیک) باشد: و علاوه بر آن، اکنون که بر اثر تخریب سامان سیاسی پیشین عملکردی نمی‌تواند داشته باشد، مانعی را در سر راه تجدید سازمان به وجود می‌آورد. بسیار انگشت‌شمارند

کسانی که خود را دربارهٔ عقاید مربوط به کیهان‌شناسی، فیزیک، و شیمی که مقدر است در جریانهای اجتماعی وارد گردند، شایستهٔ داوری بدانند؛ و همه بر این نظرند که آن عقاید باید هدایت‌کنندهٔ کارهای ذی‌ربط باشند؛ و در اینجا نشانه‌های آغازین حکومت عقلی را می‌بینیم. آیا می‌توان چنین پنداشت که مهمترین و ظریفترین اندیشه‌ها (و اندیشه‌هایی که بر اثر پیچیدگیشان فقط برای شمار محدودی از ذهنهای برجسته قابل حصولند) را باید به تصمیمات خودسرانه و پرتنوع بی‌قابلیت‌ترین ذهنها واگذاشت. اگر چنین امر نامعقولی را بتوان دائمی تصور کرد، بر اثر جدایی و بیگانگی هرچه فزونتر ادراکهای فردی (که در مبهمترین و قابل انحراف‌ترین ترتیب عقاید، تسلیم محرکهای طبیعی بی‌نظم خود خواهند شد)، ازهم پاشیدگی وضع اجتماعی حتمی خواهد بود.

بدین ترتیب علت ریشه‌ای آنچه کنت «بی‌دولتی»[۳۲] زمان خویش خواند، اصل آزادی داوری بود. لیکن بر اثر شیوع آیینهایی چون برابری، حاکمیت عامه، و استقلال ملی، دستگاه حکومت با توقفی کاملتر روبه‌رو شد. تا زمانی که جامعه به چنین اعتقادات نامعقولی بند باشد، حکومت قطعاً ناممکن خواهد بود. لیکن دلایلی برای این باور و امید وجود داشت که مرحلهٔ مابعدالطبیعی در حال به پایان رسیدن است.[۳۳]

هرچند اجتماع بر اثر جریان رویدادها برای مدتی به یک آیین منفی سرسپرده شده، هرگز قوانین عقل آدمی را ترک نگفته است؛ و هنگامی که زمان مقتضی فرا رسد، اجتماع برای از نو سازمان بخشیدن خود از حقوق ناشی از این عقل استفاده خواهد کرد و این عمل را بر اساس اصولی انجام خواهد داد که در آن زمان محقق و

32. anarchy 33. *Ibid.*, II, 21.

سنجیده شده‌اند. وضع موجود بی‌حکومتی در حال حاضر برای محقق شدن آن اصول ضروری به نظر می‌رسد؛ لیکن (چنانکه بعضی افراد غیرمتعارف فکر می‌کنند) این بدان معنی نیست که حق پژوهش وضع بلاتکلیفی و بلاتصمیمی را تحمیل می‌کند. بلاتصمیمی طولانی صرفاً دال بر آن است که آن اصولی که باید به مناقشات و مباحثات خاتمه دهد هنوز به‌طور کافی جا نیفتاده است. به همین ترتیب، این امر که جامعه داعیهٔ حق انتخاب و تغییر نهادها و قدرتهای حاکمهٔ خود را دارد، به‌هیچ‌وجه دلیل آن نخواهد بود که این حق همواره باید در انتخاب و تغییردادن‌ها، هنگامی که استفادهٔ نامعین و نامحدود آن زیان‌آور باشد، مورد استفاده قرار گیرد. زمانی که اوضاع مناسب محقق گردد، اجتماع حق انتخاب خود را به قانون و حکومتی تسلیم خواهد کرد که حافظ خیروصلاحش باشد.

دومین نقطهٔ تماس میان قانون مراحل سه‌گانه و نظریهٔ سیاسی کنت در آراءِ وی دربارهٔ تکامل علوم گوناگون نمودار می‌گردد. هر یک از علوم فرعی — ریاضیات، کیهان‌شناسی، و غیره — پیش از رسیدن به مرحلهٔ اثباتی از مراحل ربانی و مابعدالطبیعی گذشته‌اند. خود جامعه‌شناسی، هرچند سرور علوم است، باید از این مراحل بگذرد. کنت می‌پذیرد که جامعه‌شناسی هنوز از عناصر ربانی و مابعدالطبیعی فارغ نیست. هنوز کاملاً به مرحلهٔ اثباتی نرسیده است. وی این مهم را رسالت خود می‌داند که گذار جامعه‌شناسی را به مرحلهٔ اثباتی به کمال رساند. هنگامی که این امر صورت پذیرد، ادارهٔ اجتماع محققاً در دست دانشمندان قرار خواهد گرفت.[۳۴]

پیش از معین ساختن مرحله‌ای که فلسفهٔ اثباتی به آن رسیده است، باید در نظر داشته باشیم که گونه‌های مختلف دانش ما از سه مرحلهٔ

34. *Ibid.*, I, 5-6.

پیشرفت با سرعتهای مختلف گذشته‌اند و، بنابراین، همه در یک زمان به یک مرحله نرسیده‌اند. سرعت پیشرفت به طبیعت علم مورد نظر بستگی دارد.... هر یک از انواع علوم هرچه کلیت، سادگی، و استقلال بیشتری از سایر دانشها داشته باشد زودتر به مرحلهٔ اثباتی می‌رسد. علم کیهان‌شناسی که بیش از همهٔ معارف بشری از واقعیاتی به وجود آمده که کلی، ساده، و مستقل از دیگر علوم است، زودتر از همه به این مرحله رسید؛ پس از آن فیزیک زمینی، آنگاه شیمی، و سرانجام فیزیولوژی به مرحلهٔ اثباتی رسیدند.

مشکل بتوان تاریخی دقیق را برای این انقلاب در علم مشخص کرد. لیکن اگر لازم باشد که دوره‌ای خاص را مشخص سازیم... باید... زمانی باشد که ذهن بشر زیر نفوذ احکام بیکن، دکارت، و گالیله قرار گرفت. در آن زمان بود که روح فلسفهٔ اثباتی با روح آن نظامهای خرافه‌آمیز و مدرسی که تا آن هنگام سرشت حقیقی همهٔ علوم را در پوشش ابهام و تیرگی قرار داده بود، به مقابله برخاست.... تا اینجا چیزی از پدیدار اجتماعی گفته نشد. هرچند پدیدارهای اجتماعی به پدیدارهای فیزیولوژیکی ارتباط دارند، هم از لحاظ اهمیت و هم از لحاظ مسائلشان، نیازمند یک طبقه‌بندی مستقلند. پدیدارهای اجتماعی فردی‌ترین و پیچیده‌ترین پدیدارها هستند و بیشترین وابستگی را به پدیدارهای دیگر دارند؛ و بنابراین ــ حتی اگر مانع خاصی بر سر راهشانِ نباشد ــ در دیرترین زمان به مرحلهٔ مقصود خواهند رسید. این رشته از علم تا این زمان به قلمرو فلسفهٔ اثباتی وارد نشده است. روشهای ربانی و مابعدالطبیعی، که در سایر دانشها از هم فروپاشیده‌اند، منحصراً... در بررسی موضوعات اجتماعی دارای کاربردند، با وجود آنکه بهترین اذهان همه نیرو و توان خود را بر سر بحثهای بی‌پایان حقوق الاهی و حاکمیت مردم به‌کار برده‌اند. این شکافی بزرگ (و هرچند ظاهراً تنها شکافی) است که باید پر

شود تا فلسفهٔ اثباتی به‌طور جازم و جامع تشکیل گردد. اکنون که ذهن بشر نسبت به [کیهان‌شناسی، فیزیک، شیمی، و فیزیولوژی] روشن شده است، یک علم باقی مانده که سلسلهٔ علوم تجربی کامل گردد و آن فیزیک اجتماعی [یا جامعه‌شناسی] است. این چیزی است که اکنون انسان بالاترین نیاز را به آن دارد.

از خرد به‌دور است که ادعا کنیم این علم جدید بی‌درنگ می‌تواند در حالت کامل عرضه گردد.... لیکن همان ماهیت اثباتی که بر علوم دیگر نافذ است به این علم نیز تعلق خواهد داشت. چون این امر صورت پذیرد، نظام فلسفی دوران جدید در واقع کامل خواهد شد، چراکه هیچ پدیداری وجود نخواهد داشت که به‌طور طبیعی در یکی از آن مقولات پنجگانهٔ بزرگ وارد نشده باشد. آنگاه همهٔ تصورات و اندیشه‌های بنیادین ما یکدست و هماهنگ خواهد شد و دولت اثباتی[۳۵] به‌طور کامل استقرار خواهد یافت. این دولت با وجود آنکه بر اثر افزوده‌های دانش جدید همواره در جریان رشد و تحول قرار خواهد داشت، هرگز ماهیت خود را تغییر نخواهد داد. دولت اثباتی چون یک ماهیت کلی به دست بیاورد (که تا این زمان تنها امتیاز نظامهای ربانی و مابعدالطبیعی بوده است) به برکت تفوق طبیعی خود بر آنها سیطره خواهد یافت و برای آنها فقط یک موجودیت تاریخی باقی خواهد گذاشت.[۳۶]

بدین ترتیب باکنار نهادن همهٔ ساختارهای ربانی و مابعدالطبیعی به‌عنوان پدیدارهای بی‌ربط و تخیلات محض ذهن آدمی، و تحویل همهٔ معارف به علم

35. Positivist State

۳۶. کنت در پایان این بحث، ریاضیات را اضافه می‌کند. علمی که وی آن را "بیشتر اساس راستین کل فلسفهٔ طبیعی..." وصف می‌کند "تا یک بخش تشکیل‌دهندهٔ تاریخ طبیعی." (همان کتاب، صفحه ۲۶) بنابراین علوم برحسب ترتیب صعودیشان از ساده به پیچیده عبارتند از: ریاضیات، کیهان‌شناسی، فیزیک، شیمی، فیزیولوژی، و جامعه‌شناسی.

پدیدارها، راه برای نگرشی کاملاً علمی بر حیات و سازمان اجتماع هموار می‌گردد. پژوهش علمی دورانهای گذشته نشان می‌دهد که به همین ترتیب قوانینی در شیمی، فیزیک، و زیست‌شناسی تنظیم گردیده‌اند. در این علوم نیز مراحل ربانی و مابعدالطبیعی و به همراه آنها تصورات خدا، برکت، گناه، و «اصول جاوید» مطلق پشت سر نهاده شده‌اند. همهٔ آنچه اکنون رشدی مشابه را در مطالعهٔ انسان و رسیدن به دانشی حقیقی دربارهٔ طبیعت بشر مانع می‌شود همان شیوه‌های بازماندهٔ تفکر مابعدالطبیعی است. البته کنت رسالت خود می‌دانست که این علم انسانی را با نشان دادن بی‌پایگی این شیوه‌های تفکر به کمال رساند و بدین ترتیب سازمان علمی اجتماع را امکانپذیر گرداند.

ما اکنون چنان به نگرش علمی به مسائل اجتماعی و سیاسی خو گرفته‌ایم که ممکن است گفته‌های شخصی چون کنت در نظرمان بی‌مقدار جلوه کند. لیکن اگر چگونگی و سطح اندیشه‌ها را در زمان وی مورد توجه قرار دهیم ارزیابی صحیح‌تری از ارج و اهمیت آراءِ او پیدا خواهیم کرد. در آن زمان بندرت اندیشه‌مندی می‌توانست وجود داشته باشد که خود را از آنچه کنت پیش‌اندیش‌های ربانی و مابعدالطبیعی می‌نامد فارغ کرده باشد، و کنت یکی از کسانی بود که بسیار دلاورانه چنین کاری کرد. وی نخستین فردی بود که با صراحت فراوان دیدگاهی را مطرح ساخت که دیدگاه مسلط قرن نوزدهم شد. زیرا آن قرن شیفتهٔ روش علمی بود و فضایلی بیشتر از آنچه ما به روش علمی منتسب می‌دانیم به آن نسبت می‌داد.

بدیهی است که کنت در این نظر که روشهای علوم طبیعی می‌توانند کاربردهای اجتماعی داشته باشند، یا اینکه حتی ممکن است یک علم اجتماعی وجود داشته باشد، تنها نبود. در ۱۷۷۶ بنتم، پس از مراجعه به اکتشافات علمی قرن هجدهم، اظهار داشت که "چنانچه آشنا شدن با کشورهای دوردست برای ما درخور اهمیت و فایده باشد، مطمئناً آشنایی هرچه بیشتر با وسایل و شیوه‌های اصلی زندگی رضایتمندانه در کشور خودمان از اهمیت و فایدهٔ کمتری

برخوردار نخواهد بود.[۳۷]

پیروان بلافصل بنتم، یعنی رادیکال‌های فلسفی، نخستین کسانی بودند که از روش دیرین استنتاج موضوعات از «مبادی اولیهٔ» پذیرفته‌شده روی برتافتند و اصلاحات خود را بر پژوهشهای تجربی بنیاد نهادند و، بدین سان، از نیم‌قرن پیشتر ظهور سوسیالیست‌های فابیان را بشارت دادند که باید «مهندسان اجتماعی» اوایل قرن بیستم را بر آنها افزود. اگر اندکی پس از آن را بنگریم، همچنین می‌توانیم بگوییم که کاوش جان استوارت میل برای ادلهٔ مربوط به قوانین پیشرفت و یک علم در باب سرشت فردی، و اعتقاد استوار مارکس به سوسیالیسم «علمی» هر دو نمونه‌های اندیشه‌های اصلی متفکران قرن نوزدهم است که روش اساسی آن در جامعه‌شناسی کنت وجود دارد. نکته این است که کنت نخستین بار بیانگر دیدگاهی بود که به صورت دیدگاهی کلی در آمد و این امر، با وجود کاستیهای آشکار وی به‌عنوان یک متفکر و نویسنده، او را شایستهٔ توجه ما می‌سازد.

## حکومت اثباتی

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آن نظام علمی حکومت که باید بر اساس پذیرش عمومی فلسفهٔ اثباتی مبتنی گردد چگونه است. این نظام، به‌طور خلاصه، نوعی دیکتاتوری بانکداران است که حکومتش باید به‌وسیلهٔ نفوذ زنان و روحانیت مذهب جدید اومانتیه [مذهب انسانیت][۳۸] که قرار بود جانشین اعتقادات گذشته گردد، حالت اخلاقی به خود می‌گیرد. این مذهب، نه خداوند، بلکه دستاوردهای بزرگ انسانیت یا، به تعبیر کنت، آن هستی بزرگ[۳۹] را مرکز پرستش قرار می‌دهد که هر انسان ذی‌حیاتی عضوی از آن است. روحانیان در حقیقت همان جامعه‌شناسان متخصصند، یعنی کسانی که استاد قوانین اجتماعند، و

37. See the preface to *A. Fragment on Goverment.*
38. Religion of Humanity
39. Great Being

چون آن قوانین متکی بر قوانین علوم «فرعی» هستند، بر این قوانین نیز تسلط کامل دارند. سهم زنان در این کار، آن نفوذ آرام‌کننده‌ای که مناسب سرشت درونی آنان است خواهد بود.

کنت بر این باور بود که دولتهای جدید دارای وسعت غیرقابل‌اداره‌اند و با اطمینان پیش‌بینی می‌کرد که آنها به بخشهایی که جمعیتی از یک تا سه میلیون داشته باشند تقسیم خواهند شد. وی بر این نظر بود که بریتانیای کبیر بر اثر جدایی ایرلند، ویلز، و اسکاتلند از هم گسسته خواهد شد و بر اثر تقسیم نهایی پنج دولت بزرگ غرب ــ انگلستان، فرانسه، اسپانیا، آلمان، و ایتالیا ــ هفتاد جمهوری کوچک به وجود خواهد آمد. وی بر سبیل کمک به خوانندگانش نقشهٔ هفده ناحیه‌ای را که قرار بود فرانسه «در حدود پایان قرن حاضر» [یعنی قرن نوزدهم] به آنها تقسیم شود، تهیه و ارائه کرد. طبق طرح کنت، هنگامی که سرانجام مکتب اثباتی عمومیت کامل پیدا کند، جهان به پانصد دولت کوچک تقسیم خواهد شد.

اگر طبقهٔ نسبتاً کوچک روحانیان را کنار بگذاریم، جمعیت هر جمهوری به اعیان و «پرولتاریا» قابل تقسیم است. اعیان اصلی همان بانکدارانند که فعالیتهای کشاورزی، بازرگانی، و تولیدی را زیر نظر دارند. طبق محاسبهٔ کنت، خانواده‌های اشراف یک‌سی‌ام جمعیت فعال خواهند بود. لیکن چون هر خانوادهٔ پرولتر می‌تواند هفت عضو داشته باشد و هر خانواده از اشراف سیزده عضو، بنابراین، کارگران شانزده برابر اشراف خواهند بود. طبق محاسبهٔ کنت، هر اشرافی کشاورز سی‌وپنج کارگر کشاورز و هر اشرافی صنعتگر هفتاد کارگر صنعتی و هر اشرافی بازرگان شصت کارگر بازرگان را اداره خواهد کرد.

کنت پس از آنکه جهان را به سرزمینهایی به‌قدر کافی کوچک تقسیم می‌کند تا "یک احساس حقیقی ارتباط شهروندی را امکانپذیر سازد." و تقسیم کار مناسب را میان افراد انجام می‌دهد، طرح خود را دربارهٔ حکومت با تفصیل ارائه می‌کند.[۴۰]

40. *Positive Polity*, IV, 301-302.

حکومت، که بدین ترتیب ساده می‌شود، به لحاظ مسائل سیاسی انحصاراً در اختیار یک شورای عالی سه‌نفره[41] قرار می‌گیرد که از میان سی بانکدار برگزیده می‌شوند، بانکدارانی که عموماً در آن جمهوری که به قرار فوق محدود می‌گردد وجود دارند. علت آنکه قدرت مرکزی و سیاسی حکومت به عهدهٔ اشراف گذاشته می‌شود و شورای عالی سه‌نفره از میان آنها انتخاب می‌گردد این است که آنها از وسعت اندیشه و احساس سخاوتمندانه برخوردارند. لیکن تا زمانی که به بلوغ کامل نرسند نمی‌توانند این مقام را تصاحب کنند. سن متعارف برای بلوغ کامل چهل‌ودوسالگی است، زیرا باید واجدین شرایط بتوانند گواهی قابل قبول از قابلیت خود را نشان دهند و اعتبار لازم راکسب کنند. هنگام تقدیس آنان، کاهن اعظم انسانیت، یا نمایندهٔ او، مقام عظمای ملی آنان، بموقع به آنها خاطرنشان خواهد ساخت که هرچند اعمال آنان تاکنون واجد اهمیت بوده است، وظایفی که اکنون بر عهده می‌گیرند نیازمند اعتلای معنوی و اخلاقی بس رفیعتر است....

شمار دیکتاتورها در وضع متعارف بر اساس این ملاحظه تعیین می‌گردد که سه رشتهٔ ویژه‌تر فعالیت [صنعت، کشاورزی، و تجارت] باید در حکومت که حوزه‌ای وسیعتر را زیر نظر دارد جایگاه مساوی داشته باشند. در داخل محدودهٔ کشور، به قراری که در بالا تعیین شد، یک بانکدار باقابلیت صلاحیت دارد که در بالاترین سطح، مجموعهٔ عملکردهای بازرگانی یا عملکردهای واحدهای تولیدی یا حتی عملکردهای صنعت کشاورزی را زیر نظر بگیرد. لیکن هیچ بانکدار واحدی نمی‌تواند هر سه رشته را در کنار یکدیگر با سرپرستی دقیق که لازمهٔ حکومت مرکزی است زیر نظر گیرد. بنابراین، به‌طور معمول، قدرت بلامنازع در اختیار سه بانکدار اصلی قرار می‌گیرد که

41. supreme triumvirate

به مقتضای گرایش خود به ترتیب به کشاورزی، تولید، و تجارت پیوند دارند... البته نه به‌طور انحصاری، زیرا کار آنها مستلزم روابط مألوف با هر سه بخش است.

شاید در نظر خوانندهٔ امروز عجیب بنماید که کنت قدرت سیاسی اعلا را به بانکداران می‌سپارد؛ لیکن اگر مقدمات منطقی اثبات‌گرایان را بپذیریم، این ترتیب کاملاً قابل دفاع خواهد بود. اثبات‌گرایان همه معتقد به حقیقت پیشرفتند و، در نظر آنان، دانشمندان و اربابان صنعت مسئول این پیشرفت هستند، یعنی دانشمندان آفرینندگان نظرها و فرایندهای جدیدند و اربابان صنعت ایجادکنندگان امکانات و سهولتهایی هستند که اساس پیشرفت را تشکیل می‌دهند. بانکداران به‌عنوان اداره‌کنندگان امور مالی و اعتبارات، در فرایند پیشرفت نقشی حیاتی دارند و در نظر کنت بدون شک باید رهبری آن را بر عهده داشته باشند. به سخن کوتاه، آنان طراحان اصلی امور اقتصادی جامعه‌اند.

کنت در فلسفهٔ خود از حکومت، یک ذهنیت دیوانسالاری را در بهترین حالت یا بدترین حالت ـ بسته به دیدگاههای مختلف ـ بازمی‌نمایاند. این ذهنیت همه چیز را سامان‌یافته و بابرنامه و دارای آغاز و پایان مشخص می‌خواهد. اعتقاد کنت به اینکه حکومت می‌تواند مانند ریاضیات و کیهان‌شناسی کاملاً منظم و مقید به ضوابط و اصول باشد، دلبستگی شدید وی را به نظم قوت بیشتری می‌بخشد. بنابراین، درک نابردباری او نسبت به نهادهای پارلمانی دشوار نیست، یعنی نمی‌تواند عدم تمایل آنها را به پذیرش امکان پاسخهای قطعی برای مسائل اجتماعی، روگردانی آنها را از اصول اثباتی عمل، گفت‌وشنودهای بی‌پایان و تلاش آنها را برای یافتن راههای مصالحه تحمل کند. ستایش مباحثه به‌وسیلهٔ مردی چون استوارت میل برای کسی که معتقد به وجود پاسخهای درست و قطعی در مسائل اجتماعی است، غیرقابل درک است. آنچه لیبرال‌ها را به‌عنوان فضایل اعظم نهادهای انتخابی مجاب ساخته بود، در نظر کنت فقط گواه آن بود که جامعهٔ اروپایی در ورطهٔ تفکر مابعدالطبیعی فرو افتاده

است. کنت بیشتر بر این تمایل داشت که دانشمندان علوم اجتماعی که می‌توانند طبق اصول «اثباتی» امور جامعه را رتق‌وفتق کنند جانشین نهادهای انتخابی شوند.[۴۲] از ویژگیهای برجستهٔ کنت پذیرش این باور است که آدمی تنها با استفاده از شیوه‌های «اثباتی» تحقیق می‌تواند به تبیینات رضایتبخش برسد.

کنت در تأکید بر ضرورت وجودی کارشناسان و متخصصان، به بیشترین میزان به تفکر دوران جدید نزدیک می‌شود. البته اعتقاد به کارشناسان دارای پیشینه‌ای بس طولانی است و به زمان افلاطون می‌رسد و کنت، درواقع، پیرو سنت افلاطونی است. کنت به این اعتقاد دیرین پایبند است که نه‌تنها پاسخهایی مشخص برای مسائل سیاسی وجود دارد بلکه فقط افرادی معدود به این پاسخها آگاهند و این آگاهی آنان را برای حکومت کردن واجد شرایط می‌سازد.

وی، مانند افلاطون، میان دانش که فقط در اختیار معدود افراد است و «نظر محض» یعنی حد دستیابی عوام‌الناس، به‌طور جدی تمیز می‌نهد. موضوع اهمیت و ضرورت کارشناسان در دوره‌هایی در طول تاریخ بشر مطرح شده است. استبدادگران روشنفکر قرن هیجدهم و جباران جدید قرن بیستم مدعی پاسخگویی به این ضرورت بوده‌اند. این ضرورت همواره برای کسانی درخور توجه است که بر اثر «تاریک‌اندیشی خسته کننده» جهان، بویژه در روزگار قیام و بازسازی، سرکوفته می‌شوند. این رسم امروزی «برنامه‌ریزی»، رشد دیوانسالاری، علم‌پرستی، ستایش عمل، پرستش «موفقیت»، و نابردباری در برابر مناظرات و بحثهای آرام سیاسی، همه نشانهٔ وجود این ضرورت است.

تضاد میان مهارت و تخصص کارشناسان، از یک سو، و عدم صلاحیت فنی شهروندان عادی و خیل نمایندگان آنان، از سوی دیگر، در روزگار ما چنان نظرگیر شده است که نیازمند هیچ‌گونه توضیح و استدلالی نیست. نیاز به مدیران

۴۲. نیم‌قرن پس از نگارش این نظرها به‌وسیلهٔ کنت، جامعه‌شناس امریکایی، لستر اف. وارد (Lester F. Ward)، ضمن پذیرش ضرورت وجودی نهادهای قانونگذاری، بر این باور بود که عمل پارلمان "صرفاً یک شیوهٔ رسمی تأیید نهایی اجتماع بر آن تصمیماتی است که به‌طور دقیق در آزمایشگاه جامعه‌شناسی بررسی و اخذ شده است." به نقل از:
*Applied Sociology* (1906), p. 339.

کارآزموده موضوعی مسلم و بحث‌ناپذیر است. لیکن این دلیل آن نیست که ادارهٔ عمومی را می‌توان با اطمینان به عهدهٔ کارشناسان واگذاشت. حتی اگر بپذیریم که اصولی وجود دارد که بر تنظیم و اجرای سیاستهای عمومی نافذ است، این مسئله باقی می‌ماند که کسانی که آن اصول را به‌کار می‌بندند در این کار احساس مسئولیت داشته باشند. برترین دانش تخصصی، اگر فاقد حس ابتکار و نوعدوستی باشد، می‌تواند به فساد بگراید و آثار تخریبی به بار آورد و در بدترین حالت به استبدادی دهشتناک منتهی گردد. چگونگی استفاده از علم با ملاحظهٔ پرهیز از چنین پیامدهایی، مسلماً یکی از جدیدترین مسائل روزگار ماست. به‌هیچ‌وجه دلیلی وجود ندارد که چنین باور داشته باشیم که کنت یا هر یک از «مهندسان اجتماعی» پیرو فلسفهٔ او پاسخ این مسئله را در اختیار دارند. در واقع این احتمال بخوبی وجود دارد که ثمربخش‌ترین بینشها در این زمینه به‌وسیلهٔ آن پژوهشهای مابعدالطبیعی و ربانی عرضه شده باشد که کنت و پیروانش با نخوت فراوان نامربوط و بی‌اساس خوانده‌اند.

شاید یکی از ارزشمندترین نظریات لیبرالیسم که کنت آن را بی‌ارزش تلقی می‌کرد، این باشد که اعمال آزاد و متقابل افراد نسبت به یکدیگر بهترین تأمین‌کنندهٔ منافع اجتماع است و هیچ گروه برگزیده‌ای به آن حد از کفایت از این منافع آگاهی ندارد که برای پیشبرد آنها قواعد و اصولی خطاناپذیر را وضع و تحمیل کند.

## مذهب انسانیت

کنت هرچند جزمیت مسیحی را رد می‌کند، از این نیاز در هر اجتماع که می‌توان آن را یک «اسطوره» نامید (یعنی نظامی از اعتقادات و ارزشها که حایل عمل و سیاست است) غافل نیست. وی همواره پذیرای این موضوع است که روحانیت کلیسای کاتولیک رومی، تا نقطه‌ای، یک طبقهٔ «اهل نظر» متنفذ بوده، لیکن متأسفانه مجموعه‌ای از اعتقادات بی‌اساس را ترویج می‌داده است. نظریه‌-

پردازان دوران مابعدالطبیعی عملشان بهتر از حکمای ربانی نبود و به انتزاعات فریبنده اشتغال داشتند. بلوغ نژاد بشر فقط با اعتقاداتی بر پایهٔ علم، و بویژه بر پایهٔ علم واپسین یعنی جامعه‌شناسی، می‌تواند به تکامل رسد. اگر «اسطوره‌های» دیرین برای ما نتیجه‌ای به بار نیاورده است، راهی جز آن نیست که اسطوره‌های دیگری را بپروریم که با دانش اثباتی‌یافتهٔ آدمیان سازگار باشد. کنت سعی می‌کند در مذهب انسانیت خود چنین کاری را انجام دهد. این نوع مذهب است که باید حکومت بانکداران را اخلاقیت بخشد.

آنچه کنت حقیقتاً می‌کوشد در مذهب انسانیت خود انجام دهد وضع قوانین جامعه‌شناسی است که به باور خود آنها را کشف کرده است، یعنی موادی در یک آیین نوین که می‌تواند الهامبخش عبادت و پرستش و محدودکنندهٔ تمایلات خویشتن‌خواهی آدمیان باشد. قوانین و اصول مشخص وی را نمی‌توان جز بر اساس این فرض درک کرد که حکمرانان و رعایا همه خدمتگزاران جامعه‌اند که جز پیشرفت نسل بشر اندیشه‌ای در ذهن ندارند و این اعتقاد نوین آنها انضباط‌بخش اعمال آنهاست. موضوع پرستش آنان یک منجی یا یک مسیح نیست بلکه ذات انسانیت[۴۳] است ــ یعنی همهٔ کسانی که در تمامی روزگاران سهمی در پیشرفت داشته‌اند. [بنابراین] اندیشهٔ پیشرفت بشر اساس جامعه‌شناسی است.

تجدید سازمان اثباتی[۴۴] جامعهٔ اروپایی که انقلابهای سیاسی و صنعتی و علمی قرن پیشین آن را ضروری می‌ساخت، می‌بایست هماهنگ با برخی «قوانین تکامل» پویا که کنت آنها را ساخته و پرداخته بود صورت می‌گرفت. در این باره چهار قانون وجود دارد: نخست، قانون اشتقاق تصورات[۴۵] ــ یعنی، به‌طور خلاصه، آن فرایندی که ذهن بشر به‌وسیلهٔ آن به تصورات «اثباتی» محیط مادی و اجتماعی می‌رسد؛ دوم، قانون طبقه‌بندی تصورات علمی[۴۶] ــ یعنی

۴۳. کنت انسانیت را هستی بزرگ، زمین را بت بزرگ، و فضا را واسطهٔ بزرگ می‌خواند.
44. positivist reorganization
45. Law of Filiation of Conceptions
46. Law of the Classification of Scientific Conceptions

«پدیدارهای کلی‌تر همواره بر پدیدارهایی که کلیت کمتری دارند حاکمند.» (جامعه‌شناسی، چون به کلی‌ترین واقعیات می‌پردازد، بر علوم «ساده‌تر» «حاکم است»)[47]؛ سوم، قانون تکامل فعال[48] که می‌توان آن را همچون مهار فزایندهٔ محیط مادی توصیف کرد؛ و چهارم، قانون انقلاب عاطفی[49] یا تابعیت عناصر نظری و عملی طبیعت آدمی از احساس.

کنت دو قانون نخست از این قوانین چهارگانه را در هم ادغام می‌کند و آنها را جنبه‌های یک زندگی نظری می‌خواند. بنابراین، ما با سه قانون پویای اصلی یا سه قانون پیشرفت روبه‌رو هستیم. این قوانین سه گانه قلب مذهب انسانیت و نظام حکومتی وی را تشکیل می‌دهد. "همان‌گونه که تکامل ما نمی‌تواند چیزی جز رشد طبیعت ما باشد، آن قوانین سه گانهٔ تکامل که من بنیاد نهاده‌ام... در اصل به آنجا می‌رسد که ما همواره در حال هوشیارتر شدن، فعالتر شدن، و بامحبت‌تر شدن هستیم."[50] در دولت اثباتی آینده، روحانیان نمایندهٔ زندگی نظری و، در عین‌حال، رهبران عقلی و مذهبی نیز هستند، عمل بر عهدهٔ مدیران و کارگران صنعتی است و عشق و محبت کار زنان.

## نفوذ زنان

اشاره به زنان همچون نماد کامل محبت، خلوص، نیکی، و حتی ذات انسانیت در مجلدات کتاب حکومت اثباتی بسیار زیاد است؛ آن نفوذی که کنت به زنان در تعدیل حکومت اعیان نسبت می‌دهد شاید به بهترین وجه در قطعهٔ زیرین منعکس باشد:[51]

در میان نمونه‌های صفات عالی انسان، هیچ نقصانی در دنیای تشخص

۴۷. کنت در نظام کامل خود، اخلاق را به شش علم دیگر می‌افزاید.
48. Law of Active Evolution
49. Law of the Affective Revolution
50. *Ibid.*, III, 60.
51. *Ibid.*, I, 169-170, II, 56-57.

زندهٔ هستی اعلا وجود ندارد. هر انسان اهل ادراک و احساس می‌تواند آنها را در خصال ویژهٔ جنس لطیف باز شناسد؛ و ما آنها را همچون ویژگیهای طبیعی هر زن باارزشی می‌دانیم. هنگامی که به‌وسیلهٔ یک نظام راستین، گرایش غریزی طبیعت ما به کمال رسد... این خصلت زنان ما را قادر خواهد ساخت که همهٔ ضرورتهای دشوار راکه از طبیعت ذهنی آن هستی بزرگ برمی‌خیزد پاسخ گوییم، یعنی طبیعتی که مشیت اخلاقی خود را به زنان محول می‌کند تا از طریق آنان، پرورش مستقیم و پیوستهٔ مهر عمومی را (در میان همهٔ گمراهیهای اندیشه و عمل، که همواره آدمیان را از تأثیر آن مهر دور می‌دارد) تداوم بخشد.

اگر فقط کار بشر عشق و محبت می‌بود، یعنی همان‌گونه که در ناکجا آباد مسیحیِ زندگی آینده که در آن هیچ‌گونه نیاز مادی وجود ندارد وعده داده شده، زنان برترین مقام را دارا می‌شدند. لیکن ما باید قبل از هرچیز دیگر فکر کنیم و عمل کنیم تا بتوانیم پیکار خود را علیه سرنوشتی مشقت‌بار به پیش بریم، و بنابراین مرد با وجود آنکه نیکیش از زن کمتر است، فرماندهی را به دست می‌آورد.... زور و قدرت طبیعتاً دست بالا را دارد و زنان فقط می‌توانند با محبت خود آن را تعدیل کنند.... لیکن... آنجاکه ساده‌ترین ضروریات زندگی نایاب و تأمینشان دشوار است، قدرت باید به نیرومندترین افراد، و نه به بامحبت‌ترین آنها، تعلق داشته باشد، هرچندکه افراد اخیر بالاترین استحقاق آن را داشته باشند. زنان با همهٔ تلاشهایشان هرگز نمی‌توانند کاری بیش از تعدیل خشونتی که مردان در اعمال قدرتشان به کار می‌برند انجام دهند. و مردان با این ادراک که زنان در اعلاترین خصایص انسانی از مردان برترند، بسادگی به نفوذ نرم‌کنندهٔ آنان تسلیم می‌شوند.

## روحانیت اثباتی[۵۲]

هرچند نفوذ آرام‌کننده و متمدن‌کنندهٔ زنان به احتمال زیاد در جامعهٔ اثباتی برقرار خواهد بود، کنت زنده نگه داشتن این مذهب نو را ضروری می‌داند. بر این اساس، وظایف ارشاد و مشورت را برعهدهٔ روحانیت مکتب انسانیت وامی‌گذارد. از آنجا که جامعهٔ «بالغ» فقط با اعتقاداتی که بر علم، بویژه بر علم واپسین جامعه‌شناسی، استوار باشد می‌تواند ارضا گردد، طبقهٔ «معنوی» جدید از دانشمندان اجتماعی، کارشناسان ایستاییها و پویاییهای اجتماعی ــ یعنی، به اجمال، جامعه‌شناسان ــ مرکب خواهد بود.[۵۳]

> روحانیت جدید، به تفکیک از عوام‌الناس و اشراف، یک وظیفهٔ مقدس خواهد داشت، وظیفهٔ اساسی حفظ ثروت که مدیران راستین آن، عاملان تقدیر مهمی خواهند شد که هستی بزرگ به همهٔ خادمانش وامی‌گذارد. این تقدیس ذهنی «سرمایه»، احترام‌آمیزتر خواهد بود و نظامی که برقرار می‌سازد مؤثرتر خواهد بود زمانی که رؤسای دنیوی قوی‌تر و، درعین‌حال، اندکتر از کسانی باشند که در آشفتگی زمان حاضر وجود دارند، و در آن صورت وظیفهٔ آنها در اجتماع بهتر انجام خواهد شد... وظایف بزرگ مستلزم توانهای بزرگ است. روح راستین آینده، هماهنگ با نظریهٔ اثباتی طبیعت بشر، با اعتماد و آزادی، یعنی شرایط طبیعی یک مسئولیت خردمندانه، مشخص می‌گردد. این نظارتِ پیوسته برای جلوگیری از سوءِاستفاده از ثروت باید اساساً اخلاقی باقی بماند؛ و تنها در موارد غیرعادی به حالت سیاسی درآید، و همچنانکه طبیعت به‌مرور تکامل بیشتر می‌یابد، نظارت سیاسی هم به‌مرور کاهش پذیرد. زیر نفوذ سالم مذهب اثبات‌گرایی، هرج‌ومرج مابعدالطبیعی سرانجام در

52. Positive Priesthood

۵۳. حکومت اثباتی، جلد دوم، صص ۳۲۸-۳۲۹. منظور کنت از «ایستاییهای اجتماعی»، نظم و از «پویاییهای اجتماعی»، پیشرفت است.

ورطهٔ بی‌اعتباری سقوط خواهد کرد، زیرا نه می‌توانند در برابر انتقادهای کنجکاوانه دوام آورد و نه می‌تواند هرگونه راه چارهٔ حقیقی را نشان دهد. اشراف صنعتی، که نقشی باارزش‌تر می‌یابند و بیشتر مورد احترام دیگران قرار می‌گیرند، احساس خواهند کرد که چقدر مستقیم به سعادت قیاس‌ناپذیر یک زندگی فعال سر سپرده‌اند، یک زندگی که توانبخش آن سه انگیزهٔ اجتماعی است: پیوستگی به جنس بامحبت، احترام برای روحانیت، و خیرخواهی پرولتاریا. از آنجا که خود را حامی هر زندگی مفیدی خواهند دانست، صادقانه سیادتی مذهبی بر سه دیگر «پروردگاران» انسانی احساس خواهند کرد، بر آنهایی که رفاه مادیشان را فراهم خواهند کرد. بدین ترتیب بهتر می‌توانند از نفوذ اخلاقی، معنوی، و اجتماعی استفاده کنند.

کنت با علاقهٔ همیشگی خود به تفصیلات، به تشریح و تصویر نظام جدید «سلسله‌مراتب روحانیت» می‌پردازد. درجهٔ طلبگی را می‌توان در سن بیست‌و هشت‌سالگی به هر شخصی که برای پذیرش نهایی به‌عنوان یک روحانی واجد شرایط پنداشته شود اعطا کرد. پذیرش به مرتبت نایب‌اسقفی در سی‌ودوسالگی، و ورود به مقام اسقفی کامل در چهل‌ودوسالگی انجام می‌پذیرد. در موارد خاص، اسقف اعظم می‌تواند این درجات را به هر کسی که بدون طی کردن سلسله‌مراتب معمول واجد شرایط لازم تشخیص دهد اعطا کند. بعضی از محققان، حتی اگر دل و نهادشان پایین‌تر از عقلشان باشد، می‌توانند در این سلسله پذیرفته شوند. کل جامعهٔ روحانیان باید تحت رهبری «کشیش اعظم انسانیت» یا «اسقف اعظم غرب»، یعنی احتمالاً خود کنت، قرار داشته باشند. هفت مباشر ملی —به نمایندگی از کشورهای ایتالیا، اسپانیا، بریتانیای کبیر، و آلمان، و سه نماینده از «مستعمرات غرب»— باید در ادارهٔ امور دینی معاونت کشیش اعظم را داشته باشند. کشیش اعظم باید در پاریس، مادرشهر غرب، اقامت داشته باشد و سلسله‌مراتب روحانیت را در فرانسه رهبری کند. هنگامی که

نوع بشر «کاملاً بازآفریده شد»، هیئت مشاوران عالی کشیش اعظم از چهل‌ونه کشیش مرکب خواهد بود که، علاوه بر وظایف عادیشان، "انتخابی را که [اسقف اعظم] آزادانه در مورد جانشینش به عمل خواهد آورد تحت نظر خواهند داشت و آن را تصحیح خواهند کرد." بنا به پیش‌بینی کنت، "نیازهای معنوی غرب می‌تواند به‌طور شایسته به‌وسیلهٔ تشکیلاتی مرکب از بیست‌هزار فیلسوف مرتفع گردد که فرانسه یک چهارم آن را دارا خواهد بود،" لیکن این شماره طبیعتاً به نسبتی که مذهب اثباتی به سوی وضع متعارف جهانگیر شدن خود پیشرفت می‌کند افزایش خواهد یافت."[۵۴]

## نقش پرولتاریا

کنت هیچ‌گونه اعتقادی به طبقهٔ میانه نداشت و اغلب عقاید خطاآمیز واپسین سالهای دورهٔ مابعدالطبیعی را به آنها نسبت می‌داد. وی بیشتر بر این باور بود که تولد دوبارهٔ جامعه به تفاهمی محبت‌آمیز میان روحانیت و پرولتاریا بستگی دارد. هرچند نیازهای مادی این دو طبقه باید به‌وسیلهٔ اشراف صنعتی مرتفع گردد، آنها باید از سوءِاستفاده‌هایی که اشراف صنعتی مستعد آنند جلوگیری کنند تا زمانی که گسترش «اثبات‌گرایی» اخلاقیت همهٔ روابط اجتماعی را به کمال رساند. کنت میان کارگران و روحانی ـ فیلسوف‌های اثبات‌گرا علقه‌های نیرومندی را مشاهده می‌کند، علقه‌هایی که آنها را در کنار یکدیگر به صورت یک قدرت متعادل‌کنندهٔ مؤثر در خواهد آورد.[۵۵]

> هر دو دارای احساسی مشترک دربارهٔ حقایق، نظری مشابه دربارهٔ چیزهای مفید، و تمایلی یکسان برای قرار دادن موضوعات خاص در تابعیت اصول کلی هستند. از لحاظ اخلاقی، در آزادگی

54. *Ibid.*, IV, 223-225.
55. *Positive Philosophy*, I, 102-104, II, 337-336.

احساسشان، در وارستگی خردمندانه‌شان از منافع مادی، و در بی‌اعتناییشان به شکوه و عظمت دنیوی به یکدیگر شبیهند.

مشغولیات انسانهای فعال، از قرار معلوم، بسیار بیشتر از طبقات میانه برای آراء و افکار فلسفی سازنده است؛ زیرا این مشغولیات چنان مجذوب‌کننده نیست که تفکر پیوسته را، حتی در طول ساعات کار، مانع گردد. و علاوه بر اینکه وقت بیشتری برای اندیشیدن دارند، پس از پایان کار، آن زمان که هیچ مسئولیتی ندارند، از یک امتیاز اخلاقی برخوردارند. نوع اشتغال کارگران، آنها را در برابر وسوسه‌های برتری‌طلبی و فزون‌خواهی که همواره اشغالگر ذهن سرمایه‌داران است محفوظ می‌دارد.

زندگی کارگران... برای رشد و گسترش انگیزه‌های اصیل بسیار مطلوبتر است؛ و در عملکرد احساسهای برتر است که سیادت اخلاقی طبقهٔ کارگر در بالاترین حد قابل مشاهده است.

آنان (یعنی کارگران) بخوبی درک می‌کنند که چگونه اجتماع با سامان کنونیش به‌طورکلی به تأمین خوشبختی آنها تمایل دارد؛ و این، درحقیقت، باید آن کانونی بشود که هر اجتماعی در جهت آن حرکت کند و هدف خود قرار دهد. یک تعلیم‌وتربیت شایسته، که هدف اصلیش تحصیل دانشی درست دربارهٔ قوانین فردیت انسان و طبیعت اجتماعی آن باشد، از هرگونه تمایل به سوی هرج‌ومرج جلوگیری خواهد کرد؛ وکارگران خود به آن طبقه‌بندی اجتماعی که منافعی مداوم را در آن احساس کنند، احترام خواهند نهاد و سبب احترامش به‌وسیلهٔ دیگران خواهند شد. هنگامی که نیازهای مادی اصلی به‌طور کافی تأمین گشت، آنان تجمع سرمایهٔ بشری را در دستهای برخی افراد، به‌عنوان شرط اساسی استفاده از سرمایه در جهت منافع اجتماع، ارج خواهند نهاد. هنگامی که قلبها و ادراکهای آنان نسبت به خوشبختی راستین حساسیت یافت، مردم چنین خواهند

پنداشت که بیش از رؤسای معنوی یا دنیوی خود قادر به برخورداری از آن خواهند بود؛ زیرا خوشبختی در فرانمود بی‌پیرایهٔ محبت خانوادگی و وظیفهٔ اجتماعی نهفته است، و تودهٔ مردم، به برکت فراغت از اضطرابها و التهابها، بیش از هر طبقهٔ دیگر از آن مستفیض می‌گردند. تکرار می‌کنیم که «مذهب اثباتی» شکوه راستین کار را برای آنها موعظه خواهد کرد، کاری که تفکر ربانی آن را ناشی از لعنت خدا بر آدم می‌دانست. در زمینهٔ اصلاح و تربیت، دهشتناک‌ترین کیفرها، حکم بیکاری اجباری خواهد بود.

آشکار است که پرولتاریا باید جماعتی راضی و خرسند باشد؛ زیرا "فرمانبرداری همیشگی، که به برکت رعایت مراتب احترام صورتی شریفتر به خود گیرد و در پیوندها ریشه داشته باشد، شرط اساسی خدمت پرولتاریا به جامعه و عزت نفس آن است."[۵۶] هر کارگر باید یک مزد تضمین‌شده به اضافهٔ یک فوق‌العاده به نسبت فراوردهٔ کارش دریافت کند. بدیهی است که قدرت معنوی به آنها آموزش خواهد داد که "در برابر ازخودبهتران خاضع و خاشع باشند."

لیکن این طبقه به‌طورکلی از تأثیر گذاشتن بر جریان امور بی‌بهره نیست. اعضای شایسته‌تر آن می‌توانند به درجات روحانیت، یا حتی به مرتبهٔ اشراف صنعتی ارتقا یابند، و بخشی عمده از افکار عمومی نظم‌یافته را که وظیفه‌اش اخلاقی کردن رفتار دیکتاتورهای بانکدار است دارا خواهند بود. لیکن این وظیفهٔ بسیار مهم بر هیچ‌گونه اعتقادی به حاکمیت یا حقوق عامه استوار نیست، زیرا هر دو آنها را کنت به‌مثابهٔ بازمانده‌های بیهودهٔ دولت «مابعدالطبیعی» تلقی می‌کند. در اجتماع اثباتی، وظایف باید جانشین حقوق گردد.[۵۷]

اثبات‌گرایی آیین مابعدالطبیعی حاکمیت مردم را رد می‌کند.... این

56. *Ibid.*, IV, 290. 57. *Ibid.*, I, 106-107, 289-290.

آیین عموماً در دست حزب انقلابی برای توجیه حق شورش و قیام به کار می‌رود.... اثبات‌گرایی، شورش و قیام را همچون راه چاره‌ای خطرناک تلقی می‌کند که باید برای موارد فوق‌العاده محفوظ گردد؛ لیکن هنگامی که حقیقتاً واجب باشد، در تأیید و حتی تشویق آن تردید به خود راه نخواهد داد. این درست در جهت نپذیرفتن آن است که تصمیمگیری در مورد مسائل سیاسی و انتخاب حکمرانان را تابع نظر قضاتی قرار دهیم که آشکارا فاقد صلاحیت این کارند؛ قضاتی که، تحت نفوذ اثبات‌گرایی، به‌دلخواه تمایل خواهند یافت که حقوقی را که برای نظم مخرب باشد لغو کنند. مهمترین هدف این دولت بازسازی‌شده [یعنی دولت اثباتی] جانشین ساختن «وظایف» به جای «حقوق» است. واژهٔ حق باید از زبان سیاسی، مانند علت از زبان فلسفی، حذف شود. هر دو، مفاهیم ربانی و مابعدالطبیعی‌اند؛ واژهٔ حق همان‌قدر غیراخلاقی و مخرب است که واژهٔ علت بی‌معنی و سفسطه‌آمیز.... حقوق به معنای دقیق کلمه تنها در صورتی امکانپذیر است که قدرت همچون چیزی برخاسته از اراده‌ای فوق‌بشری پنداشته شود. مابعدالطبیعیون پنج قرن گذشته، در مخالفت خود با این حقوق ربانی، چیزی را ارائه کردند که «حقوق بشر» نام دارد؛ مفهومی که ارزشش تنها در آثار مخرب آن نهفته است. هر زمان که «حقوق بشر» همچون پایه و اساس یک سیاست سازنده برگزیده‌شده، ماهیت ضداجتماعی آن و تمایلش به تقویت و تحکیم فردگرایی همواره آشکار گردیده است. در دولت اثباتی، آنجا که هیچ‌گونه دواعی فوق‌طبیعی پذیرفته نخواهد بود، اندیشهٔ حق، یکسره ناپدید خواهد شد. هر کس وظایف خود را دارد، یعنی وظایف نسبت به همه؛ لیکن هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی حقوق به مفهوم معمول آن گردد.

## سـالن‌هـا

کنت تأسیسات موجود و مرسوم نشر افکار عمومی را بی‌فایده می‌داند. وی مطبوعات را، که عموماً اصلی‌ترین وسیلهٔ نشر افکار عمومی می‌دانیم، یک «نهاد هرج‌ومرج‌زا» می‌پندارد و امیدوار است که «درنتیجهٔ گسترش کامل آزادی معنوی» در نظام اثباتی از میان برود. پلاکارد جانشین مطبوعات خواهد شد که هر ناشر می‌تواند در صورت روشن کردن هویت خود، آن را نشر دهد. "استفادهٔ خردمندانه از پلاکاردها، به‌اضافهٔ چند جزوهٔ گاه‌به‌گاه، تنها چیزی است که نظام اثباتی برای بازآفرینی افکار عمومی نیازمند است...." لیکن بدیعترین پیشنهاد وی استفاده از سالن، به ترتیب در میان روحانیان، بانکداران، و پرولتاریاست که ریاست آن را یک زن عهده‌دار باشد.[۵۸]

بازتاب زندگی خانوادگی در زندگی اجتماعی، چنانکه معمول همهٔ طبقات است، باید در میان روحانیان (مانند نقش فردی آنان) قوی‌ترین حالت را داشته باشد. سیادت پذیرفته‌شدهٔ سالن روحانیان، بویژه برای زنان، متضمن تفوق اجتماعی روحانیت بر اشراف صنعتی است. مقامات دنیوی با وجود قدرت و ثروت عظیم‌تر خود، پذیرفته شدن به چنین انجمن برجسته‌ای را افتخار به‌شمار می‌آورند، انجمنی که رئیسهٔ محترمهٔ آن در دورن شخصیت خود، احترام سن و جنس را با توجهی که به مقام فرزند خویش مبذول می‌دارد، جمع می‌آورد. در پایتخت انسانیت، سالن کشیش اعظم در سراسر جهان اندیشه‌هایی را ابتکار خواهد کرد که برای تقویت نفوذ جامع او بسیار مطلوب خواهد بود و قادر خواهد شد به جای ارتباطات رسمی‌تر، به خدمت بپردازد. این سالن‌ها با گسترش از یک ناحیه به ناحیهٔ دیگر، و تابندگیشان به‌وسیلهٔ یک فرایند طبیعی، با یک سازمان نظام‌یافتهٔ کشوری برای نشر افکار عمومی برابری خواهند کرد. زیرا آنها نوعی

58. *Positive Polity*, IV, 275-277.

همسانی بدون اجبار را برای سالن‌های جهان به وجود خواهند آورد، و تسریع فزاینده همهٔ وسایل‌ارتباطی موجب تسهیل فرایند آن خواهد شد.

درمورد اشراف صنعتی، سالن باید اتحاد آنان را در قالب یک سلسله مراتب تقویت کند و رقابتهای صنعتی آنان را تعدیل نماید. قابلیتهای آن در این دو زمینه، به آشکارترین وجه در سالن‌های بانکداران، مراکز عادی ملاقات همهٔ طبقات صنعتی، نشان داده خواهد شد. آنجا هر عضو اشراف عالی صنعتی (با ایجاد پیوند عالی اخوت با همهٔ مشتریان خود، کشاورزان، تولیدکنندگان، و بازرگانان) شناختی حقیقی‌تر از طبقهٔ خود به‌عنوان تنظیم‌کنندهٔ مشترک صناعت بشر پیدا خواهد کرد. لیکن چون قدرت اثرگذاری کامل برای مقاصداجتماعی را، در مورد روحانیان و اشراف صنعتی، به سالن اثباتی اعطا کنیم، در مورد پرولتاریا، این نهاد (یعنی همان سالن) معمولاً بالاترین ثمرات را به دست خواهد داد. این نهاد، در سایهٔ ریاست زنان، بهترین وسیلهٔ نظارت بر همهٔ مسائل اجتماعی را برای زحمتکشان تأمین خواهدکرد. پذیرفته شدن به این سالن پایبندی به اصولی بزرگ را ایجاب می‌کند که برای فرونشاندن هیجانات اتفاقی مؤثر خواهد بود.

## تعلیم و تربیت در مکتب اثباتی

از آنجاکه موفقیت اصلاحات سیاسی کنت آشکارا به امکان ایجاد تغییرات ریشه‌ای در طبع بشر بستگی دارد، تعلیم‌وتربیت، همچون فرایند تحقق چنین تغییراتی، در نظام وی اهمیت اساسی دارد. روشن است که کنت در این ملاحظه مفروضاتی را دربارهٔ انسانها به عمل می‌آورد که جز در صورت عملی شدن تقریباً کامل طرح تعلیم‌وتربیت او، هیچ‌گونه ضمانت اجرایی برایش وجود

ندارد. برای مثال، بانکداران و صنعت‌گستران وی نمونه‌های عادی طبقات خود نیستند. تربیت آنها در اصول نوعدوستانه اثبات‌گرایی و تلقی احترام‌آمیزشان از روحانیت، هر دو در حد کمال است، به‌طوری‌که سالن‌های آنان بسیار به اتاقهای بازرگانی فاخر شباهت دارد، رقابتهایشان تعدیل شده است، و تمایلات ثروت‌جویانهٔ آنها چنان مقید و محدود است که از حد باور در می‌گذرد. نیز، کارگران همچون «انسانهای فلسفی» تصویر می‌شوند که اوقات خود را به جای پرداختن به فوتبال، اسبدوانی، و ستاره‌های سینما به تفکر دربارهٔ امور دولت صرف می‌کنند. بالاخره به «جنس لطیف» چنان جدیت و توجه بیطرفانه‌ای به امور جاری نسبت داده می‌شود که بسختی می‌توان تحقق آن را امکانپذیر دانست.

چنانچه همهٔ این انتظارات در تضادی نمایان نسبت به واقعیتهای خشن قدرت سیاسی به نظر رسد، باید آنها را همچون نتایج منطقی مقدمات کنت پذیرفت. وی نه‌تنها خود به نوعدوستی اعتقاد دارد، بلکه بر این اندیشه است که علم وی اثبات کرده است که احساسات محبت‌آمیز در امور بشر در نقطهٔ پیروزی است. مطالعهٔ وی دربارهٔ «علم» جدید جمجمه‌شناسی[۵۹] او را متقاعد ساخته بود که یک اندامه[۶۰] نوعدوستی در مغز بشر وجود دارد و این اندامه بر غرایز خودپرستانه حاکم است.[۶۱] در پرتو این کشف، وی مسئلهٔ تمایل انسان به گناه و بخشش و رحمت خدا را امری خیالی می‌داند، و بر این باور است که می‌توان از امکانات قابل دسترس موجود، طرق و وسایل جدید آموزش را به وجود آورد، یعنی وسیلهٔ آموزش را از دستاوردهای آن خادمان وفادار بشریت که اکنون از دنیا رفته‌اند، نوعدوستی آموزش‌یافتهٔ کارگران، سرمایه‌داران، روحانیان، و محبت دائمی و همیشه‌بیدار زنان فراهم آورد. هدف نظام تربیتی کنت این بود که این خصوصیات تا حد امکان به صورت عوامل نظم و پیشرفت درآیند، و امید داشت که اینها از الاهیات مسیحی یا نظریات انقلابی آزادیخواهان بسیار مؤثرتر گردد.

59. phrenology 60. organ

۶۱. "تفوق دل بر عقل همچون یکی از دستاوردهای علم اثباتی می‌شود و اعتلای آن از حد بحثهای سفسطه‌آمیز در خواهد گذشت." حکومت اثباتی، جلد اول، ص ۵۵۰.

بی‌تردید اثبات‌گرایی یک «مذهب» جدید، لیکن نوعی خاص از مذهب، بود زیرا بنیانگذارش، همهٔ آن راز و رمزهایی را که در همهٔ مذاهب مشترک است از آن برگرفت. بنابراین، هنگامی که از تعلیم‌وتربیت اثباتی سخن می‌گوییم، منظورمان آموزش و القای یک آیین جدید است، آیینی که بر نظر کنت دربارهٔ علم مبتنی است و آیینی که فقط به «چگونگی» اشیاء توجه دارد نه به «چرایی» آنها. این سخن به آنجا می‌انجامد که اصول علوم مرسوم، به ترتیبی که کنت آن را گسترش داده است، و بویژه قوانین علم‌الاجتماع که وی خود را کاشف آن می‌پندارد، باید به‌وسیلهٔ جامعه‌شناسان ـ محققان و روحانیان ـ به شاگردان آموزش داده شود.

طرح تربیتی کنت از ولادت تا بیست‌ویک‌سالگی انسان را در بر می‌گیرد. بخش نخست، که در چهارده‌سالگی پایان می‌پذیرد، باید تحت نظارت مادر انجام شود و «اساساً عاطفی باشد»، آموزش خالصاً عقلی کودک از چهارده سالگی تا بیست‌ویک‌سالگی ادامه خواهد یافت و باید تحت نظارت روحانیان [جدید] صورت پذیرد.

طرح کنت در زمینهٔ آموزش ابتدایی بر مفروضاتی دربارهٔ تربیت‌پذیری کودکان و صلاحیت مادران استوار است که با درکی متعارف، و دقت نظر در امور بشری نمی‌توان چنین مفروضاتی را به عمل آورد. بااینهمه، هماهنگی و همسازی شگفت‌انگیزی در کار کنت وجود دارد. درنتیجهٔ آشناییش با مادام دو وُ[۶۲]، در برابر سائقه‌ای مقاومت‌ناپذیر قرار گرفت که زنان را در حالت آرمانی تصور کند، و به نظر او کاملاً منطقی بود که خصالی که در «فرشتهٔ بی‌همتایش» مشاهده می‌کرد، به‌طورکلی به همهٔ زنان نسبت دهد. وانگهی سپردن تربیت کودکان به جنس بامحبت با اعتقاد وی به فضیلتِ احساس سازگار است.

۶۲. کنت پس از جدایی از همسرش با مادام دو وُ (Mme de Vaux) آشنا شد که شوهرش در زندان به سر می‌برد. هرچند این زن دلباختهٔ کنت نبود، پاسخگوی عشق و محبت او بود و حتی با شکیبایی و حوصله به سخنوریهایش دربارهٔ مکتب اثباتی گوش می‌داد. گو اینکه مادام دو وُ اندکی بیش از یک سال که از آشناییشان می‌گذشت از دنیا رفت، در تمام دوران زندگی کنت الهامبخش اصلی او بود. پس از مرگش هر روز مرثیه‌های طولانی برایش سر می‌داد، و هر سال نامه‌ای بلند بر مزارش می‌خواند.

کودک در چهارده‌سالگی برای درک علم آماده فرض می‌شد و می‌بایست تحت نظر کشیشان مذهب انسانیت، یعنی رهبران معنوی، اخلاقی، و مذهبی «دولت اثباتی»، قرار می‌گرفت. این اشخاص نه‌تنها در علوم «فرعی» و در جامعه‌شناسی، بلکه در اخلاقیات نیز حاذق بودند. می‌بایست همهٔ موضوعات درسی ــ ریاضیات، ستاره‌شناسی، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی، و اخلاق ــ در صدها جلسهٔ سخنرانی طی مدت هفت سال تدریس می‌شد.

هرچند این طرح در این زمان همچون چیزی شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد، بر اساس مقدمات کنت کاملاً منطقی است. وی نه به طلب علم برای علم علاقه‌مند بود و نه به پرورش ذهنهای پرورش‌یافته و فوق‌العاده. نخست، به دلیل آنکه مطمئن بود که نظام وی دربرگیرندهٔ حقیقت است و هر شهروندی که آن را مورد سؤال قرار دهد فاسد است؛ و دوم، به دلیل آنکه خواهان شهروندان تربیت‌پذیر بود، زیرا "آموزش اثباتی فرمانبرداری را به‌عنوان پایگاه دائمی عمل نظام می‌بخشد تا وضع ما را بهبود و، بیش از همه، طبیعت ما را بهتر سازد." او چون مطمئن بود که برنامه‌اش همهٔ امور تربیتی را که یک شهروند خوب نیاز دارد تأمین می‌کند، واژگونی همه چیزهایی را که با آن ناسازگار است خواستار می‌شود.

## شیوه‌های اعتلای وفاداری شهروندان

هرچند شهروند نظام اثباتی، بنا به فرض، بر اثر سخنرانیهای کشیشان و آموزش مادر القای عقیدتی می‌شود، کنت لحظه‌ای از نیاز زنده نگه داشتن اصول اساسی این ایمان غافل نمی‌شود. برای این منظور، با همان وسعت شمول کارهای معمولش، یک تقویم جدید، یک برنامهٔ انجام شعایر دینی، و یک نظام پرشرح و تفصیل جشنهای ملی تهیه و تنظیم می‌کند. وی حتی برای اجرای صحیح عبادات شخصی دستورات دقیق و جزئی صادر می‌کند. تقویم جدید دربرگیرندهٔ

سیزده ماه است، و چون اثبات‌گرایی مذهب انسانیت است، هر ماه به نام یکی از بانیان بزرگ پیشرفت بشر اسم‌گذاری شده است که از آن جمله‌اند: موسی، هومر، بولس قدیس، قیصر، شارلمانی، شکسپیر، و دکارت. این تقویم همچنین تعیین‌کننده هشتادویک جشن ملی در طول سال است. در زمینهٔ شعایر باید گفت که کنت به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند شعایر کلیسای کاتولیک رومی را بپذیرد، زیرا آنها مسلماً آثار و بقایای دورهٔ ربانی هستند که دیگر فاقد حیات است. این شعایر اکنون نمی‌تواند مورد پذیرش اشخاصی که علم آموخته‌اند قرار گیرد. بااینهمه، کنت به چیزی بسیار شبیه این شعایر احساس نیاز می‌کند. از آنجا که انسانیت، «هستی بزرگ» در «الاهیات» اثبات‌گرایی است، سرنوشت آدمی آن نیست که در «مدینهٔ فاضله مسیحی» یا در «بهشت» به خدا بپیوندد، بلکه «درآمیختن» با آن «هستی بزرگ» است. بنابراین، زندگی در جنبه‌های لاهوتی، مرکب از یک رشته تدارکات برای این مقصد است که هر کدام به حالات مهم فرد ــ بلوغ، ازدواج، انتخاب شغل، بازنشستگی، و مرگ ــ بستگی دارد و هر یک به اعتبار شعیرهٔ خاص خود در زمرهٔ رسوم اجتماعی درمی‌آید.

این طرح در نظر کسانی که بر عناصر رازآمیز و معجزات در مذهب تأکید می‌ورزند بسیار شگفت‌انگیز جلوه می‌کند، لیکن در نظرگاه کنت طرحی کاملاً منطقی است. کنت معتقد است که برای یک شهروند فرهیختهٔ قرن نوزدهم، باور داشتن به عقاید مذاهب سخت‌کیش امکانپذیر نیست. [به نظر کنت] خدا، رحمت، معصیت، و بهشت همه در عصر علم اوهامی بیش نیستند و وی معتقد است که اعتقاد به این چیزها دیگر جذابیت خود را از دست داده است. درواقع، وی چنان گمان دور از واقعیتی از گسترش نفوذ علم در قلمرو اعتقادات و ایمانهای مذهبی مردم داشت که با نهایت اطمینان در انتظار روزی بود که در کلیسای نوتردام دربارهٔ مذهب اثباتی موعظه کند. لیکن این نکته را دریافت که اگر آدمیان می‌بایست به وظایف مدنی خود پایبند باشند، برخی اعتقادات لازم است. ازاین رو یک ایمان علمی را جانشین مسیحیت کرد که بر قوانین مکشوفهٔ او متکی بود و می‌بایست به‌وسیلهٔ کشیشان جامعه‌شناس تدریس می‌شد. کنت چنین به نظرش

می‌رسید که برای زنده نگه داشتن شعار اثبات‌گرایی، «زندگی برای دیگران»، باید از یک ابزار اعتقادی و مذهبی استفاده کرد. درحقیقت وی موعظه گر انجیل اخوت شد و شعایر و مراسم او وسیلهٔ تقدس بخشیدن به تلاشهای باورداران این مذهب در جهت رسیدن به خیر مشترک بود.

دستگاه پرستش و تقدیس کنت، شاید در سطحی نازلتر، توجه به مسئله‌ای را نشان می‌دهد که در برابر هر رژیم سیاسی قرار دارد، یعنی مسئلهٔ باوراندن رعایا به مشروعیت رژیم حاکم. این ضرورت کمتر از راه استدلال صرفاً عقلی حاصل می‌گردد. قدرت باید به‌وسیلهٔ جذاب ساختن آن در برابر عناصر نیمه آگاه طبیعت بشر، چنان نمایانده شود که ارزش اطاعت، حتی ارزش ترس، را داشته باشد. باید مردم را متقاعد ساخت که دارندگان‌قدرت از یک مرجعیت اخلاقی برخوردارند و تنها قدرت مادی ندارند. رداهای سرخ و تاج مرصع یک پادشاه، عصای مخصوص اسقفی، شنل ویژهٔ قضات، زنجیر شهرداران، آداب ممتازیت و اولویت، گرزی که باید پیشاپیش رئیس مجلس برده شود، کلاه سرخ دکترای فلسفه ــ همهٔ اینها شاید حبابهایی بر روی آب باشند و ممکن است به‌وسیلهٔ دیکتاتوری چون کرامول کنار نهاده شوند، لیکن همیشه راهی برای بازگشت دارند، زیرا پاسخگوی چیزی بسیار عمیق در طبیعت بشرند. کنت از اینکه کوشیده‌است جانشینهایی برای نمادهای مرسوم بیابد مستحق چیزی بیش از یک لبخند بزرگوارانه است، زیرا، درحقیقت، مشروعیت هر رژیمی بر گونه‌ای از نمادها تکیه دارد. در وجود کنت ما انسانی برخوردار از وارستگی راستین را می‌یابیم که مهرورزانه خواهان یک نظم اجتماعی است که در آن آدمیان بتوانند کوشنده، شادمان، نیکخواه، و آرام باشند. وی با همهٔ وجود احساس می‌کرد که چنین نظمی نیازمند اعتقادی است که بتواند به آن تکیه کند. وی بر این نکته آگاه بود که حتی علم او برای تأمین چنین تکیه گاهی کافی نیست مگر آنکه به یک ایمان مبدل گردد. کسانی که مذهب را ترکیبی از اوهام و معجزات می‌دانند، چه‌بسا این باور را بپذیرند که در مراتب پرستش، انسانیت دومین جایگاه مطلوب را دارد، اما کسی نمی‌تواند بگوید شیفتگیهای کنت بی‌ارزش بوده‌است.

فصل چهارم

# جان استوارت میل

# (۱۸۷۳-۱۸۰۶)

## شرح حال

جان استوارت میل در سال ۱۸۰۶ در لندن زاده شد. پدرش،جیمز میل، مرید و دوست نزدیک جرمی‌بنتم بود. جان به لحاظ ادبی و معنوی در فضای رادیکالیسم فلسفی چشم بر جهان گشود و از کودکی برای نشر عقاید مربوط به اصالت سودمندی[1] تحت آموزش قرار گرفت. دوران کودکی و ــ البته اگر بتوان گفت که وی چنین دورانی را داشته است جمع ــ نوباوگی خود را تقریباً فقط در محدود پیروان‌بنتم سپری کرد، و یکی از برجستگیهای منش و قدرت تعقل او این بود که توانست پس از این دوران طلبگی، در سالهای بعد زندگی خویش به استقلال فکری و عقلی دست یابد.

برای نسلی که به تعلیم‌وتربیت آرامتر خو داشته باشد، برنامهٔ سنگینی که برای استوارت میل تعیین شده بود دهشت‌انگیز می‌نماید. وی زیر نظارت شدید در پدرش آموزش ــ که به‌قول خودش «ناشکیباترین‌انسان» بود ــ سن سه‌سالگی زبان یونانی را آغاز کرد. در فاصلهٔ آن سال و هشت‌سالگی که آموزش لاتین را آغاز کرد، چنان مطالعه وسیعی در ادبیات یونانی انجام داد که فقط معدودی از متخصصان دوران جدید از حد او فراتر رفته‌اند؛ ولی در اتوبیوگرافی[2] خویش می‌گوید که از آن زبان جز مفاهیم صرف‌ونحو برداشت چندانی نداشت. موفقیت وی در ادبیات لاتین بین سالهای هشت و دوازده‌سالگی به لحاظ وسعت، با

۱. Utilitarianism، به «اصالت فایده» و «فایده‌گری» نیز در فارسی برگردانده شده است .ـ م.
2. *Autobiography*

موفقیتش در ادبیات یونانی قابل قیاس بود. در فاصلهٔ همان سالها به آموزش ریاضیات پرداخت و تا حد حساب جامعه و فاضله پیش رفت، و به مطالعهٔ کتابهایی در علوم تجربی، کتابهای رایج در زمینهٔ تاریخ، و چند کتاب کلاسیک ادبیات انگلیسی پرداخت. البته در مورد اخیر پدرش، به علت آنکه به‌طورکلی نسبت به ادبیات شعری و تخیلی بدگمان بود، سانسور شدیدی را اعمال می‌کرد.

جیمز میل، ضمن آنکه تربیت استوارت را زیر نظر داشت، روی کتاب برجستهٔ خود تاریخ هند[3] کار می‌کرد. استوارت که در آن زمان سیزده‌ساله بود از طریق جراید با محتویات آن تماس داشت. در همان زمان جیمز یک دورهٔ کامل اقتصاد سیاسی را به صورت سخنرانی به پسر آموزش می‌داد که وی موظف بود آن را به صورت مکتوب در آورد، و سخنرانیهای شفاهی پدر را قرائت آثار آدام اسمیت و ریکاردو تکمیل می‌کرد.

در طول همین سالها استوارت میل، با نظارت پدرش، به برادران و خواهران جوانتر خود آموزش می‌داد ـــ این برنامه بین ساعتهای شش تا نه، و ده تا یک هر روز انجام می‌شد و اگر برنامهٔ تعیین‌شده مطابق با رضایت کامل پدر انجام نمی‌گرفت تکالیف اضافه‌تری تعیین می‌شد. با چنین برنامهٔ شدیدی، زمانی برای بازی، به مفهوم معمول کلمه، وجود نداشت و بدون تردید استوارت میل نه‌تنها از عدم سلامت جسمانی رنج می‌برد، بلکه از فواید ناشی از تفریحات و فراغتهای گاه‌به گاه از کارهای جدی بی‌بهره بود.

درواقع، استوارت میل همیشه این اعتقاد را که در دوران کودکی در ذهنش جایگیر شده بود حفظ کرد که فعالیت معنوی یک وظیفهٔ جدی است. در سراسر زندگیش لذات و علایق او، جز عشق به راهپیمایی، معطوف به کتاب بود، و می‌توان توصیف کوتاه دیزریلی را دربارهٔ شخصیت او به هنگام حضور در مجلس عوام درک کرد (هرچند موافق او نباشیم) که استوارت میل همچون یک «استاد ظریف آرایش سیاسی» است. همواره در رفتار او حالاتی از خودنمایی و ظرافت دیده می‌شد که با خشونت و جدیت طبقهٔ متوسطی که وی در میانشان

3. *History of India*

زندگی کرده بود و همیشه احساسی تحقیرآمیز دربارهٔشان داشت در تضاد بود.
از سوی دیگر، در این باره باید با او همداستان بود که تربیت وی نشان داد که آموزش افراد می‌تواند از سنینی بسیار کمتر از آنچه معمول است آغاز گردد و اگر با جدیت دنبال شود می‌تواند مؤثرتر هم باشد. کمتر کسی را می‌توان یافت که چون استوارت میل از دقایق زندگی حداکثر استفاده را کرده باشد و باز کمتر کسی را می‌توان یافت که به حد او در تلاش خود به توفیقهای بزرگ رسیده باشد. علت عمدهٔ این توفیقها را باید به تربیت جدی وی نسبت داد که در سالهای نخست کودکی آغاز گردید و بدون کوچکترین نرمش در سالهای بلوغ ادامه یافت. استوارت میل در سالهای کودکی آموخت که با جدیت بیندیشد، با قدرت عقاید خود را بیان کند، و با ایثار و ازخودگذشتگی نیروی خویش را برای کاری که خود را وقف آن کرده بود صرف نماید. در اواخر دوران زندگیش، استوارت میل پیشوای فلسفی پذیرفته‌شدهٔ جنبش لیبرالیسم انگلستان و، به بیان لرد مورلی، یکی از برجسته‌ترین آموزگاران عصر خویش بود. برای چنین دستاوردهای بزرگی بهایی می‌بایست پرداخت گردد و شاید آنچه استوارت میل در این راه پرداخت چندان زیاد نبود.

منابع اصلی اطلاع ما دربارهٔ زندگی عادی استوارت میل کتاب اتوبیوگرافی، نامه‌های او، و خاطرات معاصرانش است. این آثار طبعی بسیار حساس و بامحبت و مَنشی اصیل و شریف را نشان می‌دهد و جای تأسف است که این ویژگیها هرگز نتوانست به علت آن تربیت دوران کودکی که احساس را خوار می‌شمرد و بر تعقل تأکید فراوان می‌ورزید به بازنمود و بیان کامل برسد. اتوبیوگرافی، کتابی که به لحاظ صمیمیت کمتر همتایی می‌تواند داشته باشد، تنها به رشد عقلی او می‌پردازد، و دربارهٔ خصوصیات فردی زندگی وی چیز چندانی، جز آنچه می‌توان از لابه‌لای سطور به دست آورد، بیان نمی‌کند. شاید تنها استثنا بر این قاعدهٔ کلی آن فصلی است که به «باارزش‌ترین دوستی زندگیم»، یعنی دوستی با خانم تیلر[4] که بعدها به همسری وی درآمد، اختصاص داده شده است. استوارت

4. Mrs [Harriet] Taylor

میل خود چنان اهمیتی به این دوستی داده است که آن را شایستهٔ بررسی و مطالعه می‌سازد.

استوارت میل در سال ۱۸۳۰ با هریت تیلر آشنا شد. در آن سال او بیست و چهار سال و خانم تیلر بیست‌وسه سال داشت. خانم تیلر چند سالی را در همسری جان تیلر، یک تاجر لندنی دولتمند، گذرانده بود. تیلر به بسیاری از آرمانهای لیبرال‌ها که همسرش و استوارت میل سرسپرده‌اش بودند علاقه داشت، لیکن وی اهل معنویت نبود و زناشویی او با هریت هیچ‌گاه وصلتی برخوردار از همدلی و دمسازی به نظر نمی‌رسید. اندکی بعد از آشنایی، استوارت میل به‌عنوان شخصی قابل تحسین، به همان دلایلی که مورد توجه دیگر مریدان خود قرار می‌گرفت، نظر خانم تیلر را به خود جلب کرد. استوارت میل سیمایی پسندیده، جذاب، و مهربان داشت، و در مسائل آزادیخواهی و پیشرفت جدی و پرشور بود. می‌توان تصور کرد که خانم تیلر در سطحی با استوارت میل سخن می‌گفت که در توان شوهرش نبود، و روابط معنوی آنها برای شخصیتی که در زیر فشارها و محدودیتهای دوران ملکه ویکتوریا بیقرار بود دریچهٔ لازم را می‌گشود.

درک جذابیت خانم تیلر برای استوارت میل چندان دشوار نیست. وی تقریباً نخستین زنی بود که وی خارج از محدودهٔ خانواده‌اش ملاقات کرده بود و محققاً نخستین زنی بود که زیبایی جسمانی را با علایق معنوی در یکجا جمع داشت. مادر او در بیست سال اولیهٔ زندگیش با جیمز میل، نه فرزند به دنیا آورده بود و در خانواده‌ای پرجمعیت و سختگیر با یک خدمتکار پرمشغله تفاوت چندانی نداشت. کمابیش خواهران او هم وضعی مشابه داشتند. پس از بیست سال زندگی همراه با ریاضت، توجه و تحسین زنی زیبا و سرزنده حتی برای موجودی بسیار سختگیرتر از استوارت میل، او اساساً به‌هیچ‌وجه سختگیر نبود، نمی‌توانست واقعه‌ای ساده به‌شمار آید.

جان تیلر تا نوزده سال پس از آشنایی همسرش و استوارت میل زنده بود. در طول این زمان وی هفته‌ای دو یا سه بار با خانم تیلر شام می‌خورد و جان تیلر با توجه به این امر شام خود را در باشگاهش صرف می‌کرد؛ استوارت میل اکثر

تعطیلات پایان هفته را در خانهٔ تیلر می‌گذرانید و اغلب به همراهی خانم تیلر در انگلستان و کشورهای اروپا به مسافرت می‌رفت. طبعاً این روابط گفت و شنودهایی را در آن زمان برانگیخت و موضوع توجه و کنجکاوی آشنایان و اطرافیان قرار گرفت. یکی از ویژگیهای آن روزگار این بود که نسبت به ماهیت واقعی دوستیها کنجکاو بود، ولی ظاهراً دلیلی وجود ندارد که در این گفتهٔ استوارت میل شکی داشته باشیم که "روابط ما در آن زمان تنها مبتنی بر یک بستگی محبت‌آمیز و صمیمیت درونی بود" و از هرگونه «ناشایستگی» فارغ بود. جان تیلر در ۱۸۴۹ از دنیا رفت. حدود دو سال بعد خانم تیلر عنوان خانم استوارت میل را یافت و در سال ۱۸۵۸ بدرود حیات گفت.

گستره و چگونگی نفوذ همسر استوارت میل بر آثار فکری وی،با وجود انتشار اخیر مکاتبات آنها، همچنان در بوتهٔ ابهام باقی‌است. خود استوارت میل با چنان زبان گزافه‌آمیزی دربارهٔ قدرت فکری و معنوی همسرش سخن می‌گفت که یکی از دوستان وی را بر آن داشت که بگوید فقط اعتبار خود استوارت میل موجب شد که از این بزرگنمایی [همسرش] جان سالم به‌دربرد. در اظهارنظرهای معاصران استوارت میل بسختی می‌توان تأییدی بر درستی آراءِ وی دربارهٔ همسرش به دست آورد. شاید یکی از برادران استوارت میل بیش از هر کس به واقعیت نزدیک شده باشد هنگامی که گفت: "وی زنی باهوش و توجه‌برانگیز بود، لیکن آن شخصیتی نبود که جان در ذهن خود از او ساخته بود." استوارت میل کتاب اقتصاد سیاسی[۵] را یک «کار مشترک» معرفی می‌کرد؛ هریت بدون شک در نگارش کتاب در آزادی[۶] وی را یاری کرد، و محققاً الهامبخش او در نگارش رسالهٔ انقیاد زنان[۷] بود که پس از مرگ او (هریت) انتشار یافت؛ لیکن احتمالاً کمتر از آنچه استوارت میل می‌پنداشت، همسرش بر آثار او، و شاید به‌میزانی کمتر بر جریان زندگی او در زمینه‌های دیگر، تأثیر داشت.

رویدادهای خارجی زندگی استوارت میل اعتنابرانگیز نبود. اندکی پس از آنکه تحصیلات «رسمی» او به اتمام رسید، در کنار جوانان دیگر از طریق

5. *Political Economy* 6. *On Liberty* 7. *Subjection of Women*

سخنرانیها، نگارش کتابها و مقالات، نامه‌ها و اظهارنظرها در مجله‌ها و روزنامه‌ها نقشی فعال را در تبلیغ و ترویج اصول اصالت سودمندی بر عهده گرفت. کتابهای منطق[8] (۱۸۴۳) و اقتصاد سیاسی (۱۸۴۸) او در زمان حیاتش به صورت آثار معیارین در آمدند و حتی در دانشگاههای آکسفرد و کیمبریج مورد پذیرش قرار گرفتند، دانشگاههایی که در دوران جوانی استوارت میل دژهای تعصبات دیرین به‌شمار می‌آمدند.

در طول این سالهای پرثمر، استوارت میل در دفتر شرکت هند شرقی استخدام شد؛ در آن زمان که هفده سال داشت در سمت منشی آغاز به کارکرد و در سال ۱۸۵۶ رئیس ادارهٔ خود و مسئول قسمت اعظم مکاتبات مهم با مقامات شرکت در هند شد. هنگامی که امور این شرکت در سال ۱۸۵۸ زیر نظر مقام سلطنت قرار گرفت، استوارت میل بازنشسته شد و بر این عقیده بود که مدیریت سیاسی هند بی‌کفایت است و در نهایت برای هندیان مصیبت‌بار خواهد بود. استخدام وی در طول این سی‌وپنج سال موجب استقلال مالی او شد و هرچند وظایف خود را با وجدان و احساس مسئولیت فراوان انجام می‌داد، برای وی نه‌تنها فراغت نگاشتن را فراهم می‌آورد بلکه آزادی نوشتن هر آنچه را در باورش بود امکانپذیر می‌ساخت، نعمتی که، به قول خودش، اگر مجبور بود از راه قلم زندگیش را اداره کند بسختی می‌توانست از وجود آن برخوردار باشد. کتابهای در آزادی، حکومت انتخابی[9] و اصالت سودمندی که جالبترین کتابها برای پژوهندگان اندیشه‌های سیاسی است، همه پس از بازنشستگی از شرکت هند شرقی انتشار یافت.

این زندگی آرام پژوهشگری، بر اثر انتخاب شدن به نمایندگی مجلس عوام از ناحیهٔ وستمینیستر دچار اختلال شد. وی از آنجاکه به اصول خود پایبند بود، نامزدی این نمایندگی را فقط با این شرط پذیرفت که هیچ پولی برای انتخاب شدن خرج نکند، برای جمع‌آوری آراء هیچ‌گونه فعالیتی به عمل نیاورد، و نیز همّ خود را، به‌انحصار، مصروف علایق‌محلی رأی‌دهندگان خود ننماید.

8. *Logic*　　9. *Representative Government*

استوارت میل در سه اجلاس پارلمان حضور یافت که در یکی از آنها «لایحهٔ اصلاح سال ۱۸۶۷» به تصویب رسید. هرچند استوارت میل به‌طورکلی یک فرد حزبی خوب بود، فعالیتهای اصلی او در مقام عضو پارلمان، در زمینهٔ مسائلی که هنوز برای اقدام نارس بود تمرکز داشت ــ این مسائل عبارت بودند از حق رأی زنان، نمایندگی اقلیتها، و برخورد آزادمنشانه‌تر با ساکنان ایرلند. استوارت میل در انتخابات سال ۱۸۶۸ کرسی خود را از دست داد و با وجود آنکه چند کرسی دیگر [متعلق به سایر نواحی انتخاباتی] به وی پیشنهاد شد، ترجیح داد که کناره بگیرد و زندگی خصوصی خود را ادامه دهد. تا پایان حیات به نوشتن و ویراستن سرگرم بود، لیکن آثار اصلی وی همانهایی است که قبل از دوران شرکت در پارلمان نگاشته شده بود. استوارت میل در ماه مه ۱۸۷۳ در آوینیون دیده از جهان فروبست.[۱۰]

## فلسفهٔ سیاسی

### رادیکالیسم فلسفی

برای شناخت مقام میل در رشد و پرورش تفکر سیاسی لازم است آن دسته از عقایدی که رادیکالیسم فلسفی را تشکیل می‌دهد باز شناسیم. جرمی بنتم (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲) و جیمز میل (۱۷۷۳ - ۱۸۳۶) رهبران رادیکال‌های فلسفی‌اند. آیین بنیادی این دسته از متفکران، اصل «سودمندی» یا اصل «بیشترین سعادت» جرمی بنتم است. بنتم خود این آیین را به‌طور مبسوط در اصول اخلاق و قانونگذاری[۱۱] (۱۷۸۹) شرح و بسط داده است. در آغاز این کتاب اصل یادشده را به‌طور خلاصه چنین بیان می‌کند.[۱۲]

۱۰. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ زندگی و آثار جان استوارت میل به زبان فارسی، نک: میل، جان استوارت، حکومت انتخابی، ترجمهٔ علی رامین، پیشگفتار مترجم.ـ م.

11. *Principles of Morals and Legislation*

12. *A Fragment on Government with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by W. Harrison (Oxfprd, 1948), chapter I, Sections.

منظور از اصل سودمندی آن اصلی است که هر عملی را به اعتبار افزایش یا کاهشی که در سعادت فرد ذی‌ربط ایجاد می‌کند تأیید یا رد کنیم؛ یا، به عبارت دیگر، هر عمل بر اساس کمکی که به پیشبرد سعادت فرد می‌کند یا مانعی که بر سر راه آن ایجاد می‌نماید مورد سنجش قرار گیرد.

طبق نظر بنتم، این اصل است که به‌طور ثابت بر رفتار خصوصی و عمومی، یعنی اعمال آدمیان به‌عنوان فرد عادی و به‌عنوان فرمانروایان جامعه، نافذ است و ازاین‌رو پایهٔ راستین سیاست جامعه است، زیرا:[۱۳]

طبیعت، آدمی را تحت حکومت دو حکمران یعنی درد و لذت قرار داده است. فقط آنها هستند که تعیین می‌کنند چه کاری را باید اکنون انجام دهیم و چه کاری را در آینده انجام خواهیم داد. از یک سو، معیار درستی و نادرستی و، از سوی دیگر، سلسله علت و معلول‌ها به پایه‌های تخت سلطنت آنها بسته شده است. آنها در هر آنچه می‌کنیم، می‌گوییم، و می‌اندیشیم بر ما حکومت دارند؛ هر تلاشی که برای رهایی از این انقیاد انجام دهیم اثری جز اثبات و تأیید حاکمیت آنها نخواهد داشت. ممکن است فردی در کلام ادعا کند که امپراتوری آنها را لغو کرده است، لیکن، در حقیقت، همچنان بنده و تابع آنها باقی خواهد ماند. اصل سودمندی این تبعیت را تأیید می‌کند و آن را بنیاد و شالودهٔ نظامی قرار می‌دهد که هدفش برپاکردن بنای سعادت با دستهای منطق و قانون است. نظامهایی که می‌کوشند آن را مورد سؤال قرار دهند، به جای منطق به دنبال هیاهو، و به جای عقل در پی هوس، و به جای روشنایی به دنبال تاریکی می‌روند.

13. *Ibid.*, chapter I, Section 1.

آیینهای بنیادین بنتم

در واقع، تمامی نظام بنتم به‌عنوان یک اصلاحگر حقوقی و سیاسی، شرح و بسط بند آغازین اصول است. این بند پنج آیین را که کل فلسفهٔ بنتم را تشکیل می‌دهد بیان می‌کند. نخستین آیین این قضیه است که فقط لذت خوب است و فقط درد بد است.[۱۴]

لذت فی‌نفسه یک خیر است؛ نه، حتی صرف‌نظر از مصونیت از درد، تنها خیر است؛ درد فی‌نفسه یک شر است؛ و، در واقع، بدون استثنا تنها شر است؛ در غیر این صورت، کلمات خیر و شر فاقد معنی هستند. و این موضوع دربارهٔ همهٔ انواع دردها و همهٔ انواع لذتها صادق است. بنابراین، نتیجهٔ مستقیم و بی‌چون‌وچرای این اصل این است که هیچ نوع انگیزه‌ای وجود ندارد که فی‌نفسه بد باشد.

قضیهٔ دوم این است که لذتها و دردها را می‌توان، هرچند نه با دقت کامل، حداقل با آن دقت کافی که حکمرانان را قادر سازد تا لذتها را ترویج دهند و از گسترش دردها بکاهند ارزیابی کرد. البته بنتم چنین ادعا نمی‌کند که لذتها و دردها را می‌توان مانند واحدهای اندازه گیری غلات یا سنگ معدن به شمارش در آورد یا آنها را وزن کرد، بلکه منظورش این است که گرایش کلی اعمال را می‌توان با آن دقت کافی تخمین زد که منطق و قانون بتوانند با حمایت یا مقابله با چنین گرایشی "بنای سعادت را برپا کند."[۱۵]

سنجش دقیق گرایش کلی هر عمل که بر منافع یک جامعه تأثیر داشته باشد به ترتیب زیر است: این سنجش با افرادی آغاز می‌شود که به نظر می‌رسد منافعشان از آن عمل مستقیم‌تر تأثیر می‌پذیرد. ارزشهای زیر را مورد سنجش قرار می‌دهیم:

14. *Ibid.*, chapter IV. 15. *Ibid.*, chapter X, p. 218.

۱. ارزش لذت برجسته‌ای که به نظر می‌رسد در وهلهٔ نخست به‌وسیلهٔ آن عمل ایجاد می‌شود.
۲. ارزش هر دردی که به نظر می‌رسد در وهلهٔ نخست به‌وسیلهٔ آن عمل ایجاد می‌شود.
۳. ارزش هر لذتی که به نظر می‌رسد بعد از وهلهٔ نخست به‌وسیلهٔ آن عمل ایجاد می‌شود. این ارزش، ثمربخشی[۱۶] نخستین لذت و ناخالصی نخستین درد را تشکیل می‌دهد.
۴. ارزش هر دردی که به نظر می‌رسد بعد از وهلهٔ نخست به‌وسیلهٔ آن عمل ایجاد می‌شود. این ارزش ثمربخشی نخستین درد و ناخالصی نخستین لذت را تشکیل می‌دهد.
۵. سپس همهٔ ارزشهای لذتها را در یک طرف، و همهٔ ارزشهای دردها را در طرف دیگر جمع می‌زنیم. تفاوت دو کمیت اگر به نفع لذت باشد، به‌طورکلی گرایش آن عمل به لحاظ منافع فرد ذی‌ربط، خوب است؛ اگر تفاوت به نفع درد باشد، گرایش کلی آن عمل به لحاظ منافع آن فرد، بد است.

حال شمارهٔ افرادی را که منافعشان مطرح است در نظر می‌گیریم؛ و فرایند فوق را در مورد هر یک از آنها تکرار می‌کنیم. حاصل جمع کلی این شمارش درجات، آن گرایش خوب را که عمل مورد نظر به طور کلی در هر فرد داراست نشان می‌دهد؛ این فرایند را در مورد هر فردی که آن عمل به لحاظ منافعش به‌طورکلی گرایش بدی دارا

۱۶. در زیرنویسی بر این فصل بنتم چند سطر شعر را ضمیمه کرده است که تصنیف آنها [به کلام خودش] "به این منظور بوده است که نکته‌هایی که گویی شالودهٔ تمامی بافت اخلاق و قانونند به نحوی مؤثرتر در خاطره‌ها ثبت گردد."

شدید و طولانی و قطعی و سریع و مثمر و ناب
چنین نشانه‌ها در لذات و آلام پایدار می‌ماند.
اگر هدفت خصوصی است، جویای این‌گونه لذتها باش؛
اگر عمومی است، بگذار وسیعاً گسترش یابند.
از این‌گونه آلام بپرهیز، نظرت هرچه هست باشد؛
اگر از آلام گریزی نیست، بگذار دامنه‌اش عده‌ای اندک‌شمار را در بر گیرد.

خواهد بود تکرار می‌کنیم؛ [در مقایسهٔ حاصل جمعها] اگر تفاوت به نفع لذت باشد گرایش کلی آن عمل با توجه به منافع تمامی افراد جامعه خوب است؛ اگر تفاوت به نفع درد باشد، گرایش کلی آن عمل بد است.

هرچند بنتم در اینجا از گرایش کلی اعمال برای افزایش یا کاهش لذت و درد سخن می‌گوید و در این باره به واحدهایی مشخص [برای سنجش و ارزیابی] اشاره نمی‌کند، در این باره شکی ندارد که قانونگذاران می‌توانند این گرایش را با دقت کافی اندازه گیری کنند تا دربارهٔ نتایج هر قانون به لحاظ افزایش خوشبختی و کاهش بدبختی جامعه اطمینان کامل داشته باشند. عملیات جمع و تفریق لذتها و دردها می‌تواند در مورد جامعه، به همان سادگی مورد افراد، انجام پذیرد.[17]

نفع جامعه یکی از عامترین سخنانی است که در متون اخلاقی عنوان می‌شود. جای شگفتی نیست که معنی آن اغلب گم می‌شود. هنگامی که معنی داشته باشد، معنی آن چنین است: جامعه یک هیئت موهوم است که از اشخاصی منفرد مرکب است که به‌اصطلاح اعضای آن هستند. بنابراین نفع جامعه کدام است؟ پاسخ: حاصل جمع منافع افراد تشکیل دهندهٔ آن.

بدون درک نفع فرد، سخن گفتن از نفع جامعه بیهوده است. هنگامی گفته می‌شود که چیزی در جهت افزایش یا پیشبرد نفع یک فرد است که آن چیز در جهت افزایش حاصل جمع لذتهای آن فرد یا در جهت کاهش حاصل جمع دردهای آن فرد مؤثر باشد.

در مورد قضیهٔ سوم بنتم، که هدف هر فرد رسیدن به لذت و اجتناب از درد است، نیاز به سخن چندانی نیست. بنتم می‌گوید که نه‌تنها آدمیان باید چنان عمل

17. *Ibid.*, chapter I, Section 4.

کنند که به این غایات برسند، بلکه لامحاله چنین می‌کنند. حکمرانان مطلق، یعنی درد و لذت، "هر آنچه را ما باید انجام دهیم مشخص می‌کنند و نیز تعیین می‌کنند که چه انجام خواهیم داد." درواقع، واژه‌های «باید»، «درست»، و «نادرست» جدا از «سودمندی» اعمالی که این کلمات درباره‌شان به‌کار می‌رود معنایی ندارند.

چهارم، ضمن آنکه افراد در اصل در پی رسیدن به لذت و اجتناب از درد هستند، چنانکه بنتم می‌گوید، باید افزایش عمومی لذت را هدف خود قرار دهند.[۱۸]

قطعاً باید پذیرفت که تنها منافعی که یک انسان در هر زمان و در هر فرصتی معیار سنجش قرار می‌دهد منافع شخصی خویش است. با اینهمه، در هیچ فرصتی نیست که آدمی انگیزه‌هایی برای توجه به خوشبختی دیگران نداشته باشد. اولاً آدمی در هر وضعی از انگیزهٔ صرفاً اجتماعی همدلی و خیرخواهی برخوردار است؛ ثانیاً، انسان در بسیاری از مواقع انگیزه‌هایی نیمه‌اجتماعی روابط دوستانه و علاقه‌مندی به حسن شهرت و اعتبار را داراست.

سرانجام بنتم بر اساس یک ارزیابی دقیق از لذتها و دردها چنین نتیجه می‌گیرد که قانونگذار می‌تواند، با استفاده از قدرت، لذتها را افزایش و دردها را کاهش دهد. قوانینی که بر اساس چنین محاسبه‌ای باشد احتمالاً در جهت نفع عموم خواهد بود، لیکن، جز در صورتی که مکافاتی برای عدم‌اطاعت از آنها در نظر گرفته شود، عموم از آن اطاعت نخواهند کرد.[۱۹]

چهار منبع برجسته وجود دارد که لذت و درد از آن سرچشمه می‌گیرند؛ این منابع به‌طور مستقل عبارتند از منابع مادی، سیاسی،

18. *Ibid.*, chapter XVII, pp. 413-414.
19. *Ibid.*, chapter III, Section 2, 4.

اخلاقی، و مذهبی؛ و چون در صورتی که لذتها و دردها به این منابع تعلق داشته باشند می‌توانند یک نیروی وادارکننده به قوانین و مقررات ببخشند، همهٔ آنها را می‌توان ضمانتهای اجرای قوانین نام نهد....
چنانچه به اختیار شخصی خاص یا گروهی از اشخاص در جامعه، کسانی تحت عنوان داور بدین منظور انتخاب شوند که قانون را طبق ارادهٔ حکمران یا قدرت فائق دستگاه حکومت به اجرا در آورند، می‌توان گفت که آن قانون دارای ضمانت اجرای سیاسی است.

صرف‌نظر از این واقعیت که بحث بنتم در مورد لذت بحثی فوق‌العاده انتزاعی است، اصل سودمندی به‌عنوان راهنمای قانونگذاری بسیار ساده‌پندارانه است.[۲۰] این اصل فقط بر اساس این فرض می‌تواند ارزشمند باشد که آدمیان فقط به سائقهٔ نفع شخصی عمل می‌کنند و موجوداتی معقول و منطقی‌اند. این فرض را که متفکران رادیکال با نهایت ایقان می‌پذیرفتند، آن عوامل عاطفی و ذوقی که زندگی بالفعل را پیچیده می‌سازد ناچیز می‌انگارد یا بکلی از حوزهٔ توجه کنار می‌نهد. بنتم و جیمز میل، با وجود قدرت و روشنی اندیشه‌شان، شاید به‌طور کامل در شناخت این عوامل سنجش‌ناپذیر ناتوان بودند. وانگهی بنتم ادراکی از تاریخ نداشت و، بنابراین، نمی‌توانست نفوذ نهادهای سیاسی و اجتماعی را بر نگرشها و تصمیمات افراد درک کند.

بر اساس این فرض که تنها انگیزهٔ آدمیان نفع شخصی است، و هر انسانی بهترین داور نفع خویش است، رادیکال‌های نخستین، وظیفهٔ قانونگذاری را عمدتاً به حذف قیود ـ بویژه قیود ناشی از نهادهای اجتماعی ـ بر آزادی افراد منحصر می‌ساختند، مگر آنکه آن قیود برای تضمین آزادی دیگران آشکارا ضروری به نظر می‌رسید. اینکه قضاوت فرد ممکن است از «جامعه» تأثیر پذیرد

۲۰. نک: تحلیل کوتاه دبلیو. تی. جونز در خداوندان اندیشهٔ سیاسی (جلد دوم)، ماکیاولی تا بنتم، صص ۳۶۸-۳۷۶.

در ذهن رادیکال‌ها جای نمی‌گرفت، زیرا جامعه در نظر آنها چیزی جز جمع عددی افراد تشکیل‌دهندهٔ آن نبود. پنداشت جامعه همچون موجودی جاندار [ارگانیک] که ماهیتی متفاوت از اعضای خود داشته باشد، در نظر رادیکال‌ها نوعی «تفکر عرفانی» بود. آنها تقریباً به این نظر رسیدند که هر فردی مستقل از دیگران وجود دارد، عضویت وی در یک گروه بزرگتر تأثیری بر او ندارد و از نفوذ تاریخ گذشتهٔ خود فارغ است.

روانشناسی مقدماتی رادیکال‌ها بدین قرار است که ذهن آدمی فقط بسته‌ای از احساسها، و منش آدمی حاصل اوضاع و احوال است ـ اوضاع و احوالی که می‌تواند به‌وسیلهٔ قانونگذارانی که مجهز به دستگاه محاسباتی بنتمی برای محاسبه لذت باشند به وجود آید و مورد استفاده قرار گیرد. این تصور، به همراه اعتقاد به سرشت عقلی آدمی، به اعتقادی اغراق‌آمیز به تربیت منتهی شد. این باور به میان آمد که همینکه آدمیان به‌طور صحیح از واقعیات یک وضع مشخص اطلاع یابند قطعاً بهترین تصمیم را در جهت منافع خود اخذ خواهند کرد. البته این در صورتی می‌تواند درست باشد که آدمیان همواره هدفشان بالاترین لذت خویش باشد و بتوانند لذتها را به‌طور دقیق محاسبه کنند. رادیکال‌ها هیچ یک از این قضایا را مورد سؤال قرار نمی‌دادند. جای شگفتی است که با این نظر که افراد همه در پی منافع خویشند، این اعتقاد جمع خورده است که اگر کسی به‌طور عقلی نفع خود را بجوید، نتیجه «بیشترین میزان خوشبختی برای بیشترین شمارهٔ افراد» خواهد بود. با راهنمایی یک قانونگذار که برای ارزیابی لذتها و دردها آموزش یافته باشد، برخورد امیال انسانهای خودخواه به هماهنگی منافع عمومی منتهی خواهد شد.

در باب سیاست، بنتم خود در اصل علاقهٔ چندانی به بحث دربارهٔ انواع حکومت نداشت. وی اصولاً یک اصلاحگر حقوقی بود، و به اسباب و ابزاری که برای کاربست عقایدش می‌بایست مورد استفاده قرار گیرد اعتنایی نداشت. بنتم پس از آنکه مجموعه‌ای از قوانین را بر اساس اصل لذت و درد به وجود آورد، میل داشت که این قوانین به‌وسیلهٔ حکام سیاسی، حتی استبدادگران

«روشن‌ضمیر» که فی‌الواقع می‌توانستند خریدار عقاید او باشند، به مرحلهٔ اجرا در آید. وی قدرت سیاسی را تنها یک واقعیت تلقی می‌کرد و بـه اسـاس آن بی‌اعتنا بود. او که هیچ‌گونه ادراکی از تاریخ نداشت و از فهم کافی در مورد نفوذ عـظیم نـهادهای جـایگیرشدهٔ اجـتماع بـی‌بهره بـود، دولت را فـقط مـاشینی می‌پنداشت که برای‌اعمال هر آنچه معقول و منطقی به نظر می‌رسد قدرت کافی در اختیار دارد. از آنجا که از امور ذوقی بهرهٔ چندانی نـداشت، بـی‌علاقگی آدمیان را به اینکه به‌وسیلهٔ قوانین پارلمان به خوشبختی برسند به پای گمراهی آنان می‌گذاشت. دولتها، در هر صورت، در نظر وی کم‌وبیش حالتی یکسـان داشتند. هر دولت که قدرت کافی برای اجرای احکام خود داشت، با هر نوع و شکلی، می‌توانست خدمتگزار باشد.

این برداشت از قدرت دولت در نظریهٔ کلی سیاسی رادیکـال‌های فـلسفی درخور اهمیت است. هرچند پس از انقلاب ۱۶۸۸، پارلمان انگلستان بـه‌طور قطع از قدرت فائق برخوردار بود، تا قرن نوزدهم قانونگذاری مبتنی بر آگاهی و مسئولیت امری نسبتاً نادر بود. نظر پذیرفته‌شدهٔ محافل محافظه‌کار این بود که قانون چیزی است که باید به‌وسیلهٔ قضات «یافت شود» نه آنکـه بـه‌وسیلهٔ یک مجلس «وضع شود». دست‌کم رادیکال‌های بعدی با شتاب بیش از حد در انتظار تغییراتی بودند که می‌بایست در این باره صورت پذیرد و بر این اساس خواستار یک پارلمان فعال شدند. بنتم زیر تأثیر جیمز میل به حمایت از حکومت مردم گرایش یافت. جیمز میل وی را متقاعد ساخت که فقط به‌وسیلهٔ گستردن پایگاه قدرت سیاسی می‌توان نفوذ آن «علایق شوم» را در هم شکست. این علایق شوم در نظر جیمز میل همان دویست یا سیصد خانواده‌ای بودند که درواقع اعضای مجلس عوام را انتخاب می‌کردند و مهار آن را در اختیار داشتند، و شماری از روحانیان کلیسای باسابقه و حقوقدانان حرفه‌ای در حلقهٔ حمایتگران آنان بودند. به نظر جیمز میل، راه مقابله با این انحصار قدرت این بود که نمایندگی مجلس برای کل جامعه گسترده شود یا، به هر حال، طبقهٔ میانهٔ صـنعتی کـه وی آن را «عاقلترین بخش جامعه» توصیف می‌کرد در آن شرکت جویند. بنتم علاقه‌مند

بود که در این مسیر پیش رود، لیکن به نظر نمی‌رسد که اصلاح پارلمانی در دید او چیزی بیش از سلاحی در جنگ برای ایجاد تغییرات در نظام حقوقی بوده باشد. آن نظام به نظر وی (کاملاً بحق) هم غیرمنطقی بود و هم ناکارامد. از سوی دیگر، آن استدلالهای پرآب‌وتاب برای اثبات حقانیت دموکراسی و حق رأی عمومی محققاً در نظر او اباطیل مطنطنی بیش نبود، چنانکه استدلالهای مربوط به انقلاب فرانسه، در نظر وی وضعی مشابه داشت. تلاشهایی که برای ایجاد محدودیتهای قانونی بر قدرت حاکمیت صورت می‌گرفت، به نظر بنتم کاملاً آشفته بود، و وی چنان اعتقاد عظیمی به طبیعت منطقی انسان داشت که اصلاً به ذهنش خطور نمی‌کرد که اکثریت مردم هم می‌توانند استبدادگر باشند.

## نظریهٔ آستین[۲۱] دربارهٔ قانون

آن نظریهٔ حقوقی که رادیکال‌ها مؤثر و مفید یافتند، به‌وسیلهٔ جان آستین تشریح و تفصیل گردید. این نظریه که اثبات‌گرایی حقوقی[۲۲] یا حقوق تحلیلی[۲۳] نامیده شده بر طرز تفکر حقوقدانان و قضات انگلیسی - امریکایی در طول قرن نوزدهم نافذ بوده است. ویژگیهای نظریهٔ حقوقی آستین و همسازی آن با اصول و اهداف رادیکال‌ها در قطعات زیر آشکار است.[۲۴]

هر قانون یا حکمی یک فرمان است.
اگر شما اظهار نمایید و ابلاغ کنید که می‌خواهید من عملی را انجام دهم یا از انجام آن خودداری ورزم، و در صورتی که من با

۲۱. John Austin (۱۷۹۰-۱۸۵۹)، پس از یک اشتغال کوتاه به عنوان افسر ارتش، به مطالعهٔ حقوق پرداخت. خدمت اصلی او به علم حقوق، مجموعه سخنرانیهایی دربارهٔ حقوق بود که نخستین بار در دانشگاه لندن در سالهای ۱۸۲۸ تا ۱۸۳۹ ایراد شد و پس از مرگش انتشار یافت. قطعات کوتاهی که در اینجا نقل شده از کتاب زیر اخذ شده است:
*The Austinian Theory of Law*, edited by W. Jethro Brown (1906).

22. legal positivism
23. analytical jurisprudence
24. *The Austinian theory of Law*, Sectins 10, 12, 61, 310.

خواست شما مخالفت کنم شما در پی مجازات من برخواهید آمد، اظهار یا ابلاغ شما یک فرمان است. یک فرمان... از لحاظ قدرت و قصد فرمان‌دهنده در اعمال مجازات در صورت بی‌توجهی به فرمان صادره، از سایر ابراز تمایلها متفاوت است....
هر قانون موضوعه[۲۵]، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، به‌وسیلهٔ فرد حکمران یا هیئت حکمران وضع می‌گردد... بنابراین، قدرت یک پادشاه، در دلالت صحیح آن، یا قدرت یک هیئت در جایگاه حکمرانی، را نمی‌توان با قانون محدود کرد. قدرت فائق که به‌وسیلهٔ قانون تحدید گردد یک تناقض مسلم در کلام است.

در اوضاع و احوال انگلستان، به گونه‌ای که رادیکال‌ها می‌پنداشتند، حکمران مورد نظر آستین فقط می‌توانست پارلمان باشد. این البته درست همان چیزی بود که آنها می‌خواستند ــ اقتدار و مرجعیتی که آدمیان بتوانند آن را به‌عین نظاره کنند، و بتواند نظرهای خود را در مورد ترتیبات مطلوب اجتماعی به‌وسیلهٔ اعطای پاداش برای کارهای پذیرفتنی و اعمال مجازات برای کارهای ناپذیرفتنی به اجرا درآورد. آستین با نفی «قانون الاهی»، «قانون طبیعی»، عرف، و اخلاق به‌عنوان قانون حقیقی با یک حمله آن کاخ «افسانه‌ها» را که «قاضی و شرکا» (وصفی که بنتم در مورد حرفهٔ حقوق به کار می‌برد) با کوششهای فراوان نشر و تبلیغ کرده بودند فروریخت. بدین ترتیب راه برای اصلاحاتی که رادیکال‌ها در ذهن داشتند هموار شد.

## استوارت میل و میراث او

بنابراین، استوارت میل از بدو تولد عضو مکتبی فکری بود که اولاً اعتقاد داشت که افراد صرفاً به سائقهٔ میل به کسب لذت و اجتناب از درد رفتار می‌کنند،

25. positive law

ثانیاً، آن لذت و درد را می‌توان اندازه گرفت، و ثالثاً، یک قانونگذار حاکم می‌تواند، با استفاده از پاداش و مکافات، رفتار عموم را به جهتی هدایت کند که حداکثر لذت و حداقل درد را به بار آورد. هرچند مقدمات آنها نارسا و ناقص به نظر رسد، کمتر افرادی به حد بنتم و یارانش در مقاصدشان خیرخواه و وارسته و در تلاشهایشان برای خوشبختی بشر کوشنده بوده‌اند. آنها بر پایهٔ آن «علم»ی که معتقد به آفرینشش بودند، به انتقاد و اصلاح آن نهادهای غیرمنطقی پرداختند که زایندهٔ دشواریها و نارساییهایی عظیم بود.

جان استوارت میل ضمن آنکه از همهٔ خصال نیک آموزگارانش برخوردار بود، ویژگیهای دیگری داشت که در تضاد با آنان بود. وی دارای طبعی تخیلی و عاطفی بود، و هرگز خونسردی و راحتی یک «دستگاه اندیشه‌ورز» محض را نداشت. علاوه بر آن، شاید تا حد افراط صمیمی بود و روح پذیرندگیش در برابر آراء و عقاید دیگران، وابستگی جدی و سخت به یک «نظام» را برای او ناممکن می‌ساخت. تفکر دوران بلوغ استوارت میل حاصل یک دوران طولانی برخورد بود میان آنچه در دوران کودکی در محفل بنتمی‌ها از وی انتظار می‌رفت و نیازهای یک سرشت عاطفی که اساساً با اصول مقدماتی آنان در تضاد بود.

استوارت میل خود با نهایت صراحت دربارهٔ نارضایی فزاینده‌اش از نظامی که وی برای دفاع از آن تعیین شده بود سخن می‌گوید. مبانی اساسی آن نظام را می‌توان در نظریهٔ سیاسی پدر یافت که میل آن را در اتوبیوگرافی نقل می‌کند.[۲۶]

> پدر من چنان به نفوذ عقل بر اذهان آدمیان (هر آنجا که بتوانند از نعمت آن برخوردار شوند) اعتقاد داشت که فکر می‌کرد چنانچه همهٔ مردم خواندن را بیاموزند و چنانچه همه گونه عقاید بتواند از طریق کلام و نوشته در اختیار آنان قرار گیرد، و به‌وسیلهٔ حق رأی عمومی بتوانند یک هیئت قانونگذار را مشخص سازند که به عقاید مورد

۲۶. از این کتاب چاپهای متعددی وجود دارد. من از چاپ World´s Classics استفاده کرده‌ام (انتشارات دانشگاه آکسفرد، ۱۹۲۴). این قطعه در صفحات ۸۹_۹۰ آمده است.

پذیرش آنها ضمانت اجرا بخشد، همه چیز به دست خواهد آمد. وی بر این اندیشه بود که هنگامی که هیئت قانونگذار دیگر نمایندهٔ منافع طبقه‌ای خاص نباشد، با خرد کافی منافع عموم را هدف خود قرار خواهد داد؛ از آنجا که مردم به حد کفایت از هدایت شعور پرورش‌یافتهٔ خود برخوردار خواهند بود، به‌طورکلی افرادی نیک را به نمایندگی خود بر خواهند گزید و بدین اعتبار اختیار تصمیمگیری آزاد را به آنان وا خواهند نهاد. بر این اساس، حکومت اشراف، یعنی حکومت افراد معدود، در هر شکلش، چون در نظر او مانعی بود برای ادارهٔ افراد بشر به‌وسیلهٔ بهترین مغزها، هدف شدیدترین خرده گیری و حملات وی بود، و رأی‌گیری دموکراتیک اصل اساسی اعتقاد سیاسی او بود، و این اعتقاد نه بر اساس آزادی، حقوق بشر، یا عباراتی کم‌وبیش برجسته از این قبیل که تا آن زمان وسیلهٔ دفاع از دموکراسی بود، بلکه به‌عنوان اساسی‌ترین «تأمینها برای حکومت خوب» برای وی حاصل شده بود. در این مورد نیز فقط به آنچه اساسی می‌پنداشت پایبند بود؛ او به شکلهای حکومتهای پادشاهی یا جمهوری نسبتاً بی‌اعتنا بود و در این بی‌اعتنایی از بنتم، که در نظرش یک پادشاه با ماهیت «فاسد اعظم» لزوماً بسیار خطرناک و مضر جلوه می‌کرد، گوی سبقت را می‌ربود.

تا زمانی که پدر زنده بود میل به این اعتقاد متعهد بود و پدر، در واقع، همهٔ سعی خود را به کار می‌بست تا از ضعف آن بر اثر سایر نفوذها جلوگیری کند. میل ضمن اشاره به اصل «بیشترین خوشبختی» در اتوبیوگرافی می‌گوید که در پانزده‌سالگی "یک اعتقاد، آیین، فلسفه، و مذهبی دارا بودم که می‌بایست القاء و انتشار آن، مقصد اصلی زندگی برونی من باشد." پنج سال بعد طبیعت مجازات خود را برای آن تربیتی که به‌نحوی افراط‌آمیز معنوی بود اعمال کرد و استوارت

میل به یک "بحران در تاریخ روانی و ذهنی خود مبتلا گردید."[۲۷]

من آن چیزی را که براستی می‌توان یک هدف در زندگی نامید دارا بودم، یعنی می‌خواستم اصلاحگر جهان باشم.... عادت کرده بودم که از آسودگی یک زندگی سعادت‌بار که از آن برخوردار بودم لذت برم و این لذت را از راه جستجوی خوشبختی خود در چیزی پایا و دور حاصل می‌کردم که در آن همواره می‌توانستم نوعی پیشرفت داشته باشم و هرگز با حصول کامل غایتم راه پیشرفت مختوم نمی‌شد... لیکن زمانی فرا رسید که گویی از یک رویا بیدار شده‌ام... خود را در یک حالت بی‌حسی عصبی که ممکن است گهگاه به هر کسی دست دهد یافتم؛ در برابر لذتها و هیجانات شعف‌انگیز بی‌احساس بودم، یکی از آن حالتهایی که در آن هر چیز لذت‌آور برای آدمی به یک چیز کسالت‌بار تبدیل می‌شود.... در این وضع روحی، به ذهنم خطور کرد که این سؤال را به‌طور مستقیم برای خود مطرح سازم: "فرض کن همهٔ هدفهای زندگیت تحقق یافت، همهٔ تغییرات مورد نظر تو در نهادها و افکار و عقاید در این لحظه به‌طور کامل انجام پذیرفت: آیا این لذت و خوشبختی بزرگی برای تو خواهد بود؟ یک وجدان درونی مهارناپذیر مشخصاً پاسخ داد: «نه». در این هنگام قلبم ناگهان در درونم فرو ریخت: تمامی آن بنیادی که زندگیم بر آن نهاده شده بود در هم شکسته شد. همهٔ خوشبختی من در پیگشت وقفه‌ناپذیر این هدف خلاصه شده بود. وقتی این هدف دیگر برایم جذابیتی نداشت، چگونه وسیلهٔ رسیدن به آن، می‌توانست علاقه‌ای را دگربار در من برانگیزد؟ گویی دیگر چیزی باقی نمانده بود که از برایش زنده باشم.

27. *Autobiography*, pp. 112-113.

استوارت میل می‌گوید که با خواندن اشعار وردزورث از این افسردگی رهایی یافت. در هر حال، از زمان این بحران به بعد تغییری در دیدگاهش رخ داد و در نهایت به نفی روایت بنتم از اصالت سودمندی انجامید. درنتیجهٔ این تجربه، "نظریه‌ای را دربارهٔ زندگی برگرفتم که بسیار از آنچه قبلاً بر اساسش عمل کرده بودم متفاوت بود."[۲۸]

درحقیقت من هرگز دربارهٔ این اعتقاد که خوشبختی معیار همهٔ قوانین و اصول رفتار و غایت زندگی است تردیدی نداشتم. لیکن اکنون بر این نظرم که این غایت تنها در صورتی حاصل خواهد شد که به صورت یک غایت مستقیم در نیاید. (من فکر می‌کردم) تنها کسانی خوشبختند که اندیشهٔ خود را بر هدفی غیر از خوشبختی خود متمرکز می‌سازند، بر خوشبختی دیگران، بر پیشرفت، حتی بر هنر یا سرگرمی دیگری که نه به‌عنوان وسیله، بلکه خود همچون هدفی آرمانی دنبال گردد. چون چیزی دیگر (غیر از خوشبختی خود) را هدف قرار می‌دهند، خوشبختی را در میان راه می‌یابند. شعفهای زندگی (اکنون نظریهٔ من است) هنگامی که در رهگذشت نگریسته شوند و یک هدف اساسی به‌شمار نروند، حالتی مطبوع و دلپسند خواهند یافت. همینکه آنها را هدف اصلی قرار دهیم دیگر مطبوعیت کافی نخواهند داشت. خوشیها را نمی‌توان از وارسی و ممیزی دقیق گذراند. چون از خود سؤال کنید که آیا خوشبخت هستید دیگر خوشبخت نخواهید بود. تنها راه رسیدن به خوشبختی این است که نه خود آن، بلکه چیزی غیر از آن را هدف و غایت زندگی قرار دهیم... تغییر مهم دیگری که در این زمان در عقاید من روی داد این بود که من برای نخستین بار در میان ضرورتهای اصلی آسایش و سعادت بشر، مقامی شایسته را به پرورش درونی فرد اختصاص دادم. بعد از

28. *Ibid.*, pp. 120-122.

آن، دیگر نظم بخشیدن به اوضاع و احوال خارجی و آموزش انسان برای اندیشه و عمل تنها چیزهایی نبودند که برایشان اهمیت قائل بودم. در این زمان تجربه به من آموخته بود که قوای انفعالی همان‌قدر نیازمند تربیت و پرورش است که استعدادهای فعال، و باید آنها را غنی ساخت و هدایت کرد.... من هرگز به تربیت عقلی پشت نکردم یا آنکه قدرت و عملکرد تحلیل را به‌عنوان شرط اساسی پیشرفت فرد و اجتماع از نظر دور نداشتم. لیکن فکر کردم که اگر پرورشهای دیگر با آن همراه شود نتایجی مطلوبتر به بار خواهد آورد. اکنون برقراری یک توازن مناسب میان قوای دماغی انسان در نظر من برترین اهمیت را دارد. پرورش احساسات یکی از نکات اصلی اعتقاد اخلاقی و فلسفی من شد. و اندیشه‌ها و تمایلات من، در مراتبی فزاینده، به سوی هر آنچه می‌توانست در رسیدن به این هدف مؤثر باشد معطوف گشت.

روشن است که نظری که استوارت میل درنتیجهٔ این بحران عاطفیش پیدا کرد با اعتقاد خشک و دور از احساس پدرش بسیار فاصله داشت. زیرا در دید بنتم و مریدان بلافصلش، لذت، یک هدف ملموس و عینی میل آدمی بود که این قابلیت را داشت که "بر آن افزود، تقسیمش کرد، یا مانند یک کیک در مهمانی چای به تعداد افراد قطعه قطعه‌اش نمود."[۲۹] اگر کسی خوشبختی را به‌طور مستقیم هدف قرار ندهد بلکه آن را ضمن تعقیب هدفی دیگر به دست آورد، آنگاه اصل سودمندی درواقع کنار نهاده شده است.

لیکن بازنگری استوارت میل در فلسفهٔ بنتم به همین جا خاتمه نمی‌یابد. در کتاب اصالت سودمندی (۱۸۶۳) آن اعتقادی که وی برای دفاعش آموزش یافته‌بود در انبوهی از استثنائات ناپدید می‌شود. در آن زمان دیگر میل با پدرش

۲۹. دبلیو. تی. جونز، خداوندان اندیشهٔ سیاسی (جلد دوم)،شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶، فصل آخر.

و بنتم که می‌گفتند لذت تنها انگیزهٔ تلاش آدمی است همعقیده نبود.

> هرچند فقط در اوضاع و احوال پرنقص جهان است که هر کس باید با فداکاری مطلق در مورد خوشبختی خود به خوشبختی دیگران یاری رساند، بااینهمه، تا زمانی که در این وضع ناقص قرار داریم، من با اعتقاد کامل اذعان می‌کنم که آمادگی برای چنین فداکاری بزرگترین فضیلتی است که می‌تواند در آدمی وجود داشته باشد.

بدیهی است که چون این سخن از زبان یکی از مدافعان سوگندخوردهٔ اصل لذت و درد جاری شود بسیار شگفت‌انگیز است. ازاین‌رو، وارد ساختن ملاحظات همدلی اجتماعی در محاسبات خشک لذت و درد (به‌گونه‌ای که سودگرایان اولیه مورد نظر داشتند) کاملاً برای ذهن امرواقع‌نگر بنتم غیر قابل درک می‌بود و می‌توانست در برابر مَنشی خشک و انعطاف‌ناپذیر چون مَنش جیمز میل گواه ضعفی شرم‌آور باشد. حقیقت این است که استوارت میل به این نتیجه رسیده بود که طبیعت آدمی صرفاً به‌وسیلهٔ نفع شخصی یا ملاحظات لذت و درد برانگیخته نمی‌شود، بلکه می‌تواند ازخودگذشتگی و فداکاری داشته باشد. هر چند استوارت میل را پدرش برای آنکه یک «ماشین اندیشه‌ورز» باشد تربیت کرده بود و در دوران جوانیش با دقت از هر آنچه می‌توانست عواطف یا احساسات او را برانگیزد دور نگه داشته بود، آن چیزی که او سرانجام در برابرش طغیان کرد رژیمی بی‌بهره از عواطف انسانی بود.

## ترک لذت‌گرایی ۳۰

سرانجام، وارد ساختن معیار کیفیت در محاسبات و ارزیابیها ضربه‌ای

30. hedonism

مرگبار بود که بر پیکر اصل سودمندی فرود آمد.[۳۱]

طبق اصل بزرگترین خوشبختی... غایت واپسین که با توجه به آن و به خاطر آن همهٔ چیزهای دیگر مطلوب می‌گردند (خواه به خیر خود توجه داشته باشیم، خواه به خیر دیگران)، عبارت از آن زندگی است که به لحاظ کمیت و کیفیت تا حد امکان از درد معاف باشد و از لذتها برخوردار. معیار کیفیت و قاعده برای اندازه گیری آن در برابر کمیت ارجحیتی است که به‌وسیلهٔ کسانی احساس می‌شود که در فرصتهای تجربیشان (که باید عادات خودآگاهی و خوداندیشی به آن افزوده شود) می‌توانند آن را از راه مقایسه به بهترین نحو به دست آورند. طبق نظر سودگرایان چون این ارجحیت (کیفیت بر کمیت) غایت عمل انسان است، ضرورتاً معیار اخلاق نیز هست؛ بر این اساس می‌توان آن را به قواعد و فرایض کردار آدمی تعریف کرد که رعایت آن یک زندگی را بدان حالت که شرحش گذشت، در بزرگترین وسعت ممکن، برای همهٔ افراد بشر امکان‌پذیر خواهد ساخت....

این واقعیتی تردیدناپذیر است که آنها که به‌طور یکسان با کیفیت و کمیت آشنایی دارند و به‌طور یکسان قادر به قدرشناسی و تلذذ از هر دو هستند، برجسته‌ترین ارجحیت را به آن اسلوب زندگی می‌دهند که اعلاترین قوای ذهنی آنها را به کار گیرد.... کسی که بپندارد این ارجحیت به بهای قربانی کردن خوشبختی صورت می‌پذیرد –یعنی موجود برتر، در اوضاع و احوال مساوی، خوشبخت‌تر از موجود فروتر نیست– دو مفهوم بسیار متفاوت خوشبختی و رضایت را با یکدیگر خلط می‌کند. این غیر قابل انکار است که موجودی که توقعات خوشی و لذتش نازل باشد، بزرگترین فرصت را برای

31. *Utilitarianism*, pp. 10, 12, 14.

ارضـــای کـــامل آنـــها خـــواهـد داشت؛ درحـالی‌که یک مـوجود ژرف‌اندیش و پراسـتعداد هـمواره احسـاس مـی‌کند کـه هـرگونه خوشبختی را که بتواند انتظار داشته باشد، ساخت و ترکیب جهان به‌گونه‌ای است که آن خوشبختی کامل نخواهد بود. لیکن می‌تواند بیاموزد که چگونه نقصها و نارساییها را تحمل کند، البـته اگـر در نهایت قابل تحمل باشند؛ و چنین فردی نسبت به‌کسی که درواقع از این نقصها ناآگاه است غبطه نخواهد خورد، زیرا هر آنچه این نقصها بر آن وارد بـاشد، در نـظر او خـوشبختی نـیست. بـهتر است کـه یک‌انسان ناراضی باشیم تا یک خوک راضی، بهتر است آدمی یک سقراط ناراضی باشد تا یک احمق راضی. و اگر آن احمق یـا آن خوک در این باره عقیدهٔ دیگری داشته باشد، به خاطر آن است که آنها فقط سوی خویش را در این مسئله می‌نگرند. طرف دیگر [یـا شخص ناراضی] در این مقایسه، هر دو سو را می‌بیند.

هرچند احتمالاً می‌توان گفت که سودگرایان اولیه حقیقتاً به حصول نهایی آن معیارهای انسانی زندگی که مورد ستایش استوارت میل بود امید داشتند، لیکن هرگونه امیدی از این قبیل با اصل سودمندی کاملاً ناسازگار است. این اصـل حاکی از آن است که آدمیان، صرف‌نظر از ویژگیهای فردیشان، از این لحاظ، که چون سربازی پیاده در چنگ فرماندهانی هستند که به معیار کمیت لذت و درد مجهزند به‌طور کافی به یکدیگر شباهت دارند. خواه آنان خوک یا ابله، و خواه سقراط یا یک نادان باشند تفاوتی ندارد. بنتم خود بی‌پرده گفته بود که "اگـر کمیت لذت مساوی باشد، یک سنجاق می‌تواند به‌خوبی یک شعر باشد." یک جامعهٔ کارامد و خوشبخت می‌تواند از هر یک از آنها ساخته شود مشروط به اینکه حکمرانان در کاربرد تشویقها و تنبیه‌های صحیح قدرت و مهارت کافی داشته باشند. هنگامی که استوارت میل می‌گوید که لذات برتر و فروتر وجود دارند و لذات برتر ــ نه فـقط انـدازهٔ بـیشتری از لذت ــ بـر لذات فـروتر

ارجحند، در واقع از اصالت سودمندی بنتم فاصله می‌گیرد.

در واقع استوارت میل خود را با یک معضل حیاتی روبه‌رو می‌سازد. زیرا سبک و سنگین کردن و اندازه‌گیری لذتها و دردها، هرچه دشوار باشد، یافتن معیارهایی برای درجه‌بندی انواع لذت از آن هم دشوارتر است. به مشکل او توجه کنید: پس از اذعان به اینکه "نویسندگان سودگرا به‌طورکلی لذات روحی را بر لذات جسمانی به لحاظ پایداری، اطمینان، رایگانی، و جز اینها ارجح دانسته‌اند ــ یعنی در این مقایسه امتیازات عرضی آنها مورد نظر بوده نه امتیازات ذاتی آنها"، چنین ادامه می‌دهد که "قبول این واقعیت کاملاً با اصل سودمندی سازگار است که پاره‌ای از لذتها مطلوبتر و باارزش‌تر از لذتهای دیگرند." برای آنکه توضیح دهد که چگونه برخی لذتها از لذتهای دیگر اعلاترند، به چیزی متوسل می‌شود که در واقع یک برهان مدور است. می‌گوید آن لذتهایی والاترند که به‌وسیلهٔ کسانی که بیشترین صلاحیت را دارند برتر دانسته شده‌اند. و این افراد ذی‌صلاحیت همانهایی هستند که درجهٔ والاتری از لذتها را ترجیح می‌دهند و این، در واقع، ما را به همان مسئله‌ای بازمی‌گرداند که نقطهٔ آغازین بحثمان بود.

میل وقتی می‌گوید که برخی لذتها برتر از لذتهای دیگرند نمی‌تواند بر چیزی قطعی‌تر از اعتقاد فزایندهٔ خود به آنچه در منش شخصی و امور زندگی قابل تحسین است تکیه کند. وی به جای یک محاسب زیرک لذت، انسان وارسته و کمال‌یافته و خوش‌نیت و حتی مشکل‌پسند را به‌عنوان نمونهٔ انسان مطلوب برمی‌نشاند. این ویژگیها به‌عنوان غایت اصلی زندگی جانشین لذت می‌شود. لیکن اگر ناتوانی او در رهایی از آن بن‌بستی که وی برای خود به وجود آورده است مقام وی را به‌عنوان یک متفکر صاحب نظام تنزل می‌دهد، مقام او را به‌عنوان یک انسان اعتلا می‌بخشد.

در واقع میل آن تنگ‌بینی و جزمیتی را که برای نظامی که پدرش و بنتم برپا داشتند ضروری بود نداشت. او در ژرفای وجودش، بدین لحاظ یک انگلیسی دارای عقل سلیم بود که چندان علاقه‌ای به نظام نداشت. همچنانکه سنش بالاتر

می‌رفت نارضایی بیشتری از عقاید اولیهٔ اصالت سودمندی احساس می‌کرد و این واقعیت را درک می‌کرد که این عقاید بسیار ساده‌تر از آن است که بتواند واقعیات زندگی اجتماعی را تبیین کند.[۳۲]

> اگر از من سؤال شود که کدام نظام فلسفهٔ سیاسی را به جای آن نظام فلسفی که رها کردم قرار می‌دهم، پاسخ می‌دهم که هیچ نظامی را: بدین علت که یک نظام راستین چیزی بسیار پیچیده‌تر و چندسوتر از آن است که من قبلاً می‌پنداشتم، و وظیفهٔ چنین نظامی این نیست که گروهی از نهادهای نمونه را ارائه دهد، بلکه باید اصولی را عرضه کند که نهادهای مناسب هر وضع اجتماعی از آنها نتیجه شود.

### مطالعهٔ علمی جامعه

هرچند میل بدین ترتیب «نظام» به مفهوم خشک و نامنعطف آن را ترک می‌گوید، دست‌کم می‌کوشد که به نظریات بلوغ‌یافتهٔ خود ارتباط منطقی بدهد. وی بدین مفهوم پیرو مشرب بنتم باقی می‌ماند که می‌توان نوعی علم را در جامعه امکانپذیر دانست، و همچنانکه دانش و آگاهی بشر افزایش می‌یابد، جهتی هرچه عقلی‌تر در امور انسانی ممکن و توجیه‌پذیر خواهد شد. لیکن در آراءِ خود در مورد ماهیت واقعیتهای اجتماعی و روش لازم برای مطالعهٔ آنها با پیروان بنتم اختلاف دارد. رادیکال‌های نخستین، پیشنهادهای خود را برای اصلاح بر این نظریه استوار می‌کردند که نفع شخصی ــ از دیدگاه لذت و درد ــ تنها انگیزهٔ کافی برای رفتار آدمی است. میل به این نتیجه رسید که این انگیزه کافی نیست. درحالی‌که پیروان بنتم بر این عقیده بودند که آدمیان می‌توانند بر «اوضاع و احوال» مسلط گردند، میل معتقد بود که «اوضاع و احوال» شکل‌دهندهٔ رفتار فرد است. عمده‌ترین این «اوضاع و احوال» روابط و بستگیهای افراد در اجتماع

32. *Autobiography*, p. 136.

است. البته نه‌تنها اجتماع فراگیری که دولت خوانده می‌شود، بلکه گروههای متعددی که افراد بدانها وفادار می‌شوند و تا درجاتی تعیین‌کنندهٔ اعمال آنهاست.

سیاست، به مفهومی، در مرکز توجه میل قرار داشت، لیکن علاقهٔ او منحصر به دستگاه حکومت نبود، زیرا نمی‌توانست حکومت را جز یک امر اشتقاقی بپندارد. ازاین‌رو در کتاب در آزادی بیشتر به حمایت از فرد در برابر فشار افکار عمومی علاقه نشان می‌دهد تا به حمایت از فرد در برابر مداخلهٔ مستقیم حکومت. این علاقه، میل را وامی‌دارد که به مطالعهٔ جامعه و نهادهای اجتماعی بپردازد؛ حکومت [در نظر وی] تنها یکی از نهادهای اجتماعی است. بنابراین، تصادفی نیست که بخش نهایی کتاب منطق خود را «منطق علوم اخلاقی» عنوان نهاد ــبخشی که به بررسی روشهای صحیح پژوهش در مسائل اجتماعی می‌پردازد. هرچند این بحث در واقع ضمیمهٔ اثری دربارهٔ «تتبع علمی و اصول شهادت» است، دلایلی بر این باور وجود دارد که میل کار خود را با اندیشه دربارهٔ امکان مطالعهٔ جامعه به‌وسیلهٔ روشهایی آغاز کرد که قبلاً در علوم جاافتادهٔ دیگر ثمربخش تشخیص داده شده بود.

عواملی را که باید در بررسی امکان وجودی یک علم اجتماع در نظر گرفت بدین شرح است.[۳۳]

همهٔ پدیده‌های اجتماع، پدیده‌های طبیعت بشرند که بر اثر عملکرد اوضاع و احوال خارجی بر توده‌های انسانی به وجود می‌آیند؛ و بنابر این، چنانچه پدیده‌های اندیشه، احساس، و عمل آدمی تابع قوانین ثابت باشند، پدیده‌های اجتماع لزوماً مطابق قوانین ثابتی خواهند بود که از همان قوانین پیشین ناشی می‌شوند. در واقع، امیدی نیست که این قوانین، هرچند علم و آگاهی ما از آنها به همان قطعیت و کمال علم ستاره‌شناسی باشد، ما را قادر سازند که تاریخ جامعه را مانند حرکت اجرام سماوی برای هزاران سال آینده پیش‌بینی کنیم. لیکن اختلاف

33. *A System of Logic*, Book VI, chapter VI, Sec. 2.

قطعیت تنها در نفس قوانین نیست، بلکه در اطلاعاتی است که این قوانین باید بر آنها اطلاق شود. در ستاره‌شناسی عللی که بر نتایج اثر دارند اندکند، و کمتر تغییر می‌پذیرند و این تغییر جزئی هم طبق قوانین مشخص صورت می‌پذیرد؛ می‌توانیم معین کنیم که آنها کدام علتها هستند و در هر نقطه‌ای از آیندهٔ دور چگونه خواهند بود. از این رو، اطلاعات در ستاره‌شناسی به همان قطعیت خود قوانین است. برعکس، آن اوضاع و احوالی که بر چگونگی و پیشرفت جامعه تأثیر می‌گذارند بیشمار و در حال دگرگونی دائمی‌اند؛ و هرچند همه در پیروی از عللی تغییر می‌پذیرند و بنابراین تابع قوانینی هستند، کمیت علتها چنان عظیم است که توانهای محدود ما از عهدهٔ سنجش آنها برنمی‌آید. ولی چنانچه توانهای عقل آدمی برای این کار کفایت داشت، نمی‌گفتیم که عدم امکان کاربرد اعداد دقیق در مورد چنین واقعیاتی، مانعی گذرناپذیر در راه امکان سنجش و پیش‌بینی آنهاست.

نخستین نکته‌ای که استوارت میل در اینجا مطرح می‌کند این است که پدیده‌های اجتماعی باید به‌وسیلهٔ قوانین روانشناسی فردی تبیین گردند ــ یعنی هر عملی که با دخالت توده‌های مردم صورت می‌گیرد می‌توان به عللی تحویلشان نمود که موجب واداشتن فرد فرد آدمیان به عمل می‌گردند. علاقهٔ میل به فرد، وی را به این باور سوق می‌دهد که واقعیات بیشمار رفتار اجتماعی با قوانین روانشناسی قابل توجیه و تبیین‌اند. نکتهٔ دوم او این است که اوضاع و احوالی که بر جامعه اثرگذارند بیش از آن متعددند که بتوان به محاسبه‌شان درآورد و، ازاین‌رو، پیش‌بینی با توجه به جریان دگرگونی اجتماع همواره خارج از حد توان ما خواهد بود. لیکن وی عمیقاً بر این باور است که حتی با توجه به این مسئله، اکتساب دانشی که برای هدایت ما کفایت داشته باشد ناممکن نیست.

مطابق با این دو نکته دو گونه پژوهش جامعه‌شناسی وجود دارد،[۳۴]

در گونهٔ نخست، این سؤال مطرح است که در یک شرایط کلی معین در اوضاع و احوال اجتماعی، کدام معلول در پس یک علت مشخص واقع خواهد شد. برای مثال، اثر (یا معلول) وضع یا لغو قوانین غله، یا الغای سلطنت، یا برقرار کردن حق رأی عمومی در شرایط کنونی اجتماع و تمدن موجود در هر یک از کشورهای اروپایی چه خواهد بود؛ یا علل یادشده در هر شرایط مفروض دیگر با توجه به اوضاع و احوال اجتماع به‌طورکلی، بدون رجوع به تغییرات محتمل‌الوقوع یا تغییراتی که ممکن است از قبل در چنین اوضاع و احوالی در جریان باشند، چه معلولهایی خواهند داشت.

میل معتقد است که روش پژوهش اجتماعی درست و پذیرفتنی آن است که با یک قانون مطلق مربوط به رفتار آدمی آغاز شود و آنچه را در صورت وقوع برخی تغییرات ممکن است رخ دهد از آن استنتاج کند. ازاین‌رو، با توجه به تمایل قابل مشاهدهٔ آدمی به اکتساب [منافع بیشتر]، این امر را ممکن می‌پندارد که نتایج یک تغییر در قوانین مالیات را با مشاهدهٔ رویدادهای بعد از چنین تغییری، می‌توان به دست آورد، البته با این فرض که عوامل مؤثر متقابل را هم در نظر بگیریم. با این حال سنجش دقیق همهٔ این عوامل مؤثر، همچنان مسئلهٔ صحت و سقم آن قانون مطلق را برای ما باقی خواهد گذاشت، زیرا:[۳۵]

بدون شک اعمال و احساسات آدمیان در وضع اجتماعی، به‌طورکلی تابع قوانین روانشناسی و اتولوژی[۳۶] است: هر علت، نفوذ خود را بر پدیدارهای اجتماعی از طریق این قوانین اعمال می‌کند. بنابراین، در

34. *Ibid.*, Book VI, chaoter X, Sec. 1.
35. *Ibid.*, Book VI, chapterIX, Sec. 1.
۳۶. استوارت میل واژهٔ «اتولوژی» (Ethology) را برای اولین بار به کار برد و آن را به علم تشکیل منش و ماهیت تعریف کرد.

صورتی که قوانین اعمال و احساسات آدمی به حد کافی شناخته شده باشند، تعیین ماهیت این آثار (یا معلولهای) اجتماعی که زاییدهٔ هر علت مشخصی باشند دشواری فوق‌العاده‌ای ندارد.

آنچه میل دربارهٔ گونهٔ نخست پژوهش می‌گوید این است که برای به دست آوردن اطلاعی از تغییرات اجتماعی هنگامی که یک وضع کلی معین در جامعه مفروض باشد، می‌توان بر قوانین انگیزش فردی در گسترهٔ حد و مرزهایی تکیه کرد. اما چگونه می‌توانیم از این وضع [کلی] اجتماع اطلاعی داشته باشیم؟ این سؤال ما را به گونهٔ دوم پژوهش می‌آورد.[۳۷]

لیکن پژوهش دومی نیز وجود دارد که سؤالش این است که کدام قوانین، تعیین‌کنندهٔ خود آن اوضاع و احوال عمومی است. در پژوهش اخیر این سؤال مطرح نیست که نتیجه یا معلول یک علت مشخص در وضع معینی از جامعه چه خواهد بود، بلکه سؤال این است که کدام علتها به‌طورکلی «اوضاع جامعه» را پدید می‌آورند و کدام پدیدارها آنها را مشخص می‌سازند. در پاسخگویی به این سؤال است که علم‌الاجتماع پدید می‌آید، علمی که باید همهٔ نتایج انواع دیگر پژوهشها و بویژه نوع خاصتر آنها را محدود و ممیزی کند.

برای آنکه گسترهٔ این علم عام را بدرستی تصور کنیم و آن را از بخشهای فرعی تفکرات جامعه‌شناسی ممتاز کنیم، لازم است که با دقت اندیشه‌هایی را که به عبارت «وضعی از اجتماع» پیوسته است مشخص کنیم. منظور از «وضعی از اجتماع» وضع همزمان واقعیات یا پدیده‌های مهم اجتماعی است که عبارتند از درجهٔ آگاهی و علم، و فرهنگ معنوی و اخلاقی که در جامعه و در هر طبقهٔ آن وجود

37. *Ibid*., Book VI, chapter X, Secs. 1, 2.

دارد؛ وضع صنعت، ثروت و توزیع آن؛ اشتغالات عادی جامعه؛ بخشبندی طبقاتی و روابط طبقات با یکدیگر؛ اعتقادات عمومی آنها دربارهٔ مهمترین موضوعات مربوط به بشریت و درجهٔ استواری این اعتقادات در ذهن افراد؛ سلیقه‌های مردم، منش، و درجهٔ رشد هنرشناسی آنها؛ نوع حکومت و قوانین و عرفهای مهم مردم. حالات یادشده و بسیاری چیزهای دیگر که خودبه‌خود نمایان می‌شوند، وضع اجتماع یا وضع تمدن را در هر زمان معین نشان می‌دهند.

همه چنین می‌اندیشند که همهٔ عوامل در یک «وضع اجتماع» به ترتیبی با یکدیگر ارتباط دارند. لیکن روابط موجود میان این عوامل چنان پیچیده‌اند، علل رویدادهای اجتماعی چنان متعددند، و راههایی که آنها خود را دگرگون می‌سازند چنان مبهمند که بسختی می‌توان با مشاهده به درکشان نایل آمد. این درست است، زیرا هر معلول نتیجهٔ درهم‌آمیزی علتهای فراوانی است که تشخیص و ادراک آنها از قدرت ذهن آدمی درمی‌گذرد. ما امکان انجام آزمایشهای مصنوعی را نداریم زیرا "حتی اگر بتوانیم تجربه‌هایی را به میل خود ترتیب دهیم و آزمایش خود را بدون محدودیت انجام دهیم، در این کار با دشواریها و نارساییهای فراوان روبه‌رو خواهیم بود؛ یکی به دلیل عدم امکان معین ساختن و یادداشت کردن همهٔ واقعیتهای هر مورد، و دیگر به دلیل آنکه (چون آن واقعیات در حال دگرگونی دائمند) پیش از آنکه وقت لازم برای معین شدن نتیجهٔ تجربه سپری گردد، پاره‌ای تغییرات در شرایط اصلی که تجربه در آن صورت گرفته است روی خواهد داد."

به‌رغم این دشواریها، میل معتقد است که روشی برای مطالعهٔ اجتماع وجود دارد که می‌تواند ما را برای رسیدن به قوانین لازم یاری کند. وی این روش را استنتاج معکوس[۳۸] یا روش تاریخی[۳۹] می‌نامید.[۴۰]

38. Inverse Deductive Method
39. Historical Method
40. *Ibid.*, Book VI, chapter X, Secs. 2, 3.

هنگامی که اوضاع اجتماع، و عللی که آنها را به‌وجود مـی‌آورند، به‌عنوان یک موضوع علمی مورد بحث قرار می‌گیرند، منظور این است که یک همبستگی طبیعی میان این عوامل مختلف وجود دارد؛ البته هرگونه ترکیبی از این واقعیات عمومی اجـتماعی امکـانپذیر نیست، بـلکه فـقط تـرکیبهای مـعینی مـمکن است؛ در یک کـلام «همانندیهای هـمزیستی»[۴۱] مـیان حـالات مـختلف پـدیدارهـای اجتماعی وجود دارد. و این یک حقیقت است؛ در واقع نتیجهٔ لازم اثری است که هر یک از این پدیدارها بر دیگری می‌گذارد. ایـن واقعیتی است که در اجماع[۴۲] بخشهای مختلف پیکر اجتماع نهفته است.

اوضاع اجتماع مانند ساختهای مختلف یا سنین مختلف یک دستگاه مادی است؛ آنها حالات یک یا چند اندام یا عامل نـیستند، بـلکه حالات کل دستگاه اندامی (ارگانیسم) هستند. براین‌اساس، اطلاعاتی که ما در مورد اعصار گذشته و در مورد اوضاع مختلف اجتماع که اکنون در مناطق مختلف زمین وجـود دارنـد در اخـتیار داریـم، هنگامی که بـدرستی تـحلیل شـوند، چـنین هـمانندهایی را نشـان می‌دهند. مشاهده می‌گردد که وقتی یکی از بـخشهای اجـتماع در وضعی ویژه است، تقریباً همهٔ بخشهای دیگر خود را بـا آن وفـق می‌دهند و همزیستی می‌کنند.

لیکن همانندیهای همزیستی که در مـیان پـدیدارهـایی بـه وجـود می‌آیند که معلول علتها هستند باید... نتایج محض قوانـین عـلیتی باشند که این پدیدارها درواقع به‌وسیلهٔ آنها معین می‌شوند. بنابراین، همبستگی متقابل میان عناصر تشکیل‌دهندهٔ هر وضعی از اجـتماع یک قانون اشتقاقی است که از قوانینی منتج می‌شود که تنظیم‌کنندهٔ توالی میان دو وضع اجتماعند؛ زیرا علت تقریبی هر وضع اجتماع

41. uniformities of coexistence
42. consensus

آن وضع اجتماع است که بلافاصله قبل از آن واقع بوده است. ازاین‌رو، مسئلهٔ بنیادی جامعه‌شناسی یافتن قوانینی است که طبق آنها هر وضع اجتماع وضعی را پدید می‌آورد که بعد از آن واقع می‌شود. این مطلب مسئلهٔ بزرگ و پرماجرای پیشروندگی آدمی و اجتماع را بازمی‌گشاید، مسئله‌ای که در هر برداشت درست از پدیدارهای اجتماعی به‌عنوان موضوعی علمی مطرح است...

پیشروندگی نژاد بشر پایه و اساسی است که اخیراً یک روش تحلیل فلسفی در علوم اجتماعی بر آن استوار شده است و از هر یک از دو شیوه‌ای که قبلاً رایج بود بسیار برتر است.... این روش... کوششی است که از راه مطالعه و تحلیل واقعیات تاریخ برای کشف قانون پیشرفت صورت می‌گیرد: قانونی که پس از معین شدن باید... ما را قادر سازد که رویدادهای آینده را پیش‌بینی کنیم... هدف اصلی بررسیها و مطالعات تاریخی در سالهای اخیر در فرانسه معین ساختن چنین قانونی بوده است. لیکن، هرچند من با خرسندی خدمات‌بزرگی که به‌وسیلهٔ این مکتب برای علم تاریخ صورت گرفته تأیید می‌کنم، همهٔ آنها (به‌استثنای آقای اوگوست کنت) را در مورد یک برداشت غلط بنیادی از روش صحیح فلسفهٔ اجتماعی مقصر می‌دانم. این برداشت غلط ناشی از این فرض است که آن «تسلسل‌امور»ی[۴۳] که تاریخ به ما نشان می‌دهد و می‌توانیم در میان اوضاع مختلف اجتماع و تمدن آن را ردیابی کنیم، می‌تواند به یک قانون طبیعی بینجامد (حال این به جای خود محفوظ که آن نظم چه‌بسا از آنچه تاکنون مشخص شده یکنواختی بیشتری داشته باشد). این فقط می‌تواند یک قانون تجربی باشد. توالی اوضاع ذهن آدمی و اجتماع انسانی نمی‌تواند قانونی مستقل از آن خود داشته باشد؛ باید بر قوانین روانشناسی و اتولوژی متکی باشد که تعیین‌کنندهٔ تأثیر

43. order of succession

محیط بر انسان و تأثیر انسان بر محیط است. چنین تصور می‌شود که این قوانین و اوضاع و احوال کلی آدمی می‌توانند چنان باشند که تغییرات و تحولات پی‌درپی انسان و اجتماع را به سوی نظمی مشخص وثابت تعیین کنند. لیکن حتی اگر این تصور صحیح باشد، هدف نهایی علم نمی‌تواند کشف یک قانون تجربی باشد. تا زمانی که آن قانون نتواند با آن قوانین روانشناسی و اتولوژی که بر آن تکیه دارد پیوند یابد و نتواند به‌وسیلهٔ انطباق استنتاجهای پیشین[۴۴] [یا عقلی] بر شواهد تاریخی، از یک قانون تجربی به یک قانون علمی مبدل گردد، نمی‌توان برای پیش‌بینی رویدادهای آینده بر آن تکیه کرد.

بر این اساس، تاریخ، هنگامی که خردمندانه بررسی گردد، بدون شک قوانین تجربی جامعه را به دست خواهد داد و مسئلهٔ اجتماع به‌طور کلی، قطعی نمودن این قوانین و پیوند دادن آن با قوانین طبیعت بشر به‌وسیلهٔ استنتاجهایی است که نشان دهد اینها قوانین اشتقاقی هستند که باید آنها را به‌طور طبیعی به‌عنوان نتایج آن قوانین نهایی انتظار داشته باشیم.

پس «منطق علوم اخلاقی»، یعنی صحیحترین روش مطالعهٔ اجتماع، کدام است؟ بدون تأمل می‌توان گفت که استوارت میل این تلاش را کنار می‌نهد که یک قانون بنیادی جامعه‌شناسی را در مورد عمل و عکس‌العمل توده‌های مردم، که ما را به پیش‌بینی آینده قادر سازد، کشف کند. روش استنتاج معکوس درحقیقت همان روش تاریخی است. این روش به مطالعهٔ دقیق برخی دوره‌های گذشته در تاریخ می‌پردازد که سابقهٔ آنها «همزیستی همانندیها» را نشان می‌دهد. به بیان دیگر، میل این نظر کنت را می‌پذیرد که دوره‌هایی بزرگ در تاریخ وجود دارد که نتایجی قابل فهم و قابل تشریح از تأثیرات متقابل انسان و محیط را نشان

۴۴. *a priori* (= مقدم بر تجربه).ـ م.

می‌دهد، حتی اگر این دوره‌ها فقط با الفاظی چون دوره‌های «آرام»، «انقلابی»، یا «انتقالی» قابل توصیف باشند.

جای شگفتی نیست که میل طرح کنت را می‌پذیرد، زیرا نظر خود او دربارهٔ پیشرفت تاریخی نظری بود که به رشد معرفت انسان منتهی می‌شد. اکتساب آرام معرفت و کاربرد نقدی آن، پیروان بنتم را قادر ساخت که «منافع منحوس» قرن هجدهم ــ یعنی منافع وکلای عدلیه، اشراف و زمینداران، کلیسای پرسابقه، دانشگاههای قدیمی، و همهٔ نهادهای دیگر ــ را منهدم سازند. این اعتقاد میل که عصر نوین علم و مدیریت علمی در حال جانشین شدن آن چیزی است که کنت و پیروانش عصر مابعدالطبیعی می‌نامیدند، مهمترین ویژگی وی به‌عنوان یک متفکر نمونهٔ قرن نوزدهم است.

لیکن هرچند میل معتقد است که وظیفهٔ فیلسوف اجتماعی کشف قوانین عمومی است، این نظر را قبول ندارد که «تسلسل امور» در میان «اوضاع اجتماع» گوناگون یک قانون طبیعی راستین را نشان می‌دهد. به نظر او چنین قانونی فقط یک قانون تجربی می‌تواند باشد ــ یعنی نوعی تعمیم علتها و معلولهای محتمل که ممکن است به‌وسیلهٔ هر انسان اندیشه‌مند و باریک‌بینی که سابقهٔ تاریخ را مطالعه کرده باشد مشخص گردد. چنین قانون تجربی می‌تواند قانونی درست و حقیقی و در بیان گرایشها حائز ارزش بزرگی باشد، لیکن تا زمانی که مشخص نگردد که لزوماً از قوانین روانشناسی و اتولوژی مشتق شده است، نمی‌تواند یک قانون علمی باشد.

بنابراین، اکنون با بحث بنیادی میل روبه‌رو می‌شویم که آنچه در جامعه روی می‌دهد با قوانین روانشناسی فردی قابل تبیین است. به اعتقاد او، این قوانین برای ما به حدی شناخته شده‌اند که بتوانیم، بدان مفهوم که لااقل «جزرومدشناسی»[۴۵] را یک علم بدانیم، به وجود یک علم دربارهٔ طبیعت بشر نیز قائل گردیم. "می‌توان در مورد جزرومدها قوانین کلی به دست آورد و پیش‌بینی‌هایی را بر اساس این قوانین به دست داد، و رویدادهای واقعی، هرچند اغلب نه با دقت

45. Tidology

کامل، عمدتاً با آن پیش‌بینی‌ها مطابقت خواهد داشت."[46]

## علـــم شخصیـت

علاقهٔ میل به علمی دربارهٔ اجتماع، در اصل از اعتقاد وی به حقیقت پیشرفت نشئت می‌گیرد؛ و این اعتقاد به‌نوبهٔ خود بر امکان بهگشت شخصیت آدمی تکیه دارد. وی بر این عقیده است که زمان برای بـه وجـود آمـدن عـلمی دربـارهٔ شکل‌گیری شخصیت، یا به قول خودش اتولوژی، آماده است.[47]

اتولوژی علمی است که با فن تربیت مطابق است و، در وسیعترین مفهوم کلام، شکل‌گیری شخصیت ملی و فردی را نیز در بر می‌گیرد. این انتظار بیهوده خواهد بود (هرقدر هم کـه قـوانـین شکـل‌گیری شخصیت به‌طور کامل معین شوند) که بتوانیم شرایط محیطی یک وضع بخصوص را با چنان دقتی شناسایی کنیم که قـادر شـویم بـا قطعیت آن شخصیتی را که می‌تواند مولود آن وضع باشد پیش‌بینی کنیم. لیکن باید همواره در نظر داشته باشیم که درجه‌ای از معرفت که چندان قدرت پیش‌بینی واقعی را هم نداشته باشد، اغلب ارزش عملی بزرگی را حائز است. ممکن است با علمی بسیار ناقصی دربارهٔ علتها، بتوان به‌طور وسیع بر پدیده‌هایی که در هر زمان معین مـعلول آن علتها هستند اثر گذاشت. کافی است بدانیم که پاره‌ای عوامل گرایشی برای ایجاد یک معلول دارند و پاره‌ای‌دیگر دارای گرایش جلوگیری از ایجاد آن هستند. هنگامی که شرایط محیطی یک فرد یا یک ملت به هر میزان قابل‌توجه، تحت مهار قرار داشته باشد، می‌توانیم با علم خود دربارهٔ گرایشها، آن شرایط را به گونه‌ای شکل دهیم که بـرای

46. *Ibid.*, Book VI, chapter III, Sec. 1.
47. *Ibid.*, Book VI, chapter V, Secs. 4, 6.

غایات مورد نظر بیشتر مفید باشد. این حد توانایی ماست؛ لیکن همین قدرت محدود هم بسیار درخور اهمیت است...
همه چیز برای ایجاد اتولوژی آماده است. قوانین تجربی، که باید صحت و سقم استنتاجهای آن را تعیین کند، در اعصار پی در پی عمر بشر فراوان تأمین شده است؛ و مقدمات [منطقی] این استنتاجها اکنون به حد کافی به کمال رسیده است. اگر درجه‌ای از عدم‌قطعیت را که اکنون تا حد اختلافات طبیعی اذهان بشر وجود دارد و آن اوضاع و احوال مادی که اختلافات مذکور بدان وابسته است استثنا کنیم (ملاحظاتی که چون بشر را در حالت متوسط یا به‌طور عام در نظر آوریم دارای اهمیت ثانوی خواهند بود)، به عقیدهٔ من، شایسته‌ترین داوران در این نظر رأی موافق خواهند داشت که اکنون قوانین کلی عناصر مختلف تشکیل‌دهندهٔ طبیعت آدمی آنقدر شناخته شده‌اند که به یک متفکر صلاحیت امکان آن را می‌دهند که از روی آن قوانین، نوع خاص شخصیتی را که در بشر به‌طورکلی در اوضاع و احوالی مشخص شکل خواهد گرفت استنتاج کند. بنابراین علم اتولوژی، که بر قوانین روانشناسی استوار باشد، امکانپذیر است؛ هرچند تاکنون در این‌زمینه کار اندکی انجام شده است و آن هم به‌هیچ‌وجه به‌طورمنظم در جهت تشکل این علم صورت نگرفته‌است.

می‌توان بسادگی ویژگیهای یک قانونگذار بنتمی را، با تجدیدنظر میل، در حکمرانی که با علم اتولوژی آموزش یافته باشد باز شناخت. در واقع [حکمران مورد نظر میل] با حکمرانی که مورد نظر کنت است شباهتهایی دارد، هرچند میل به‌هیچ‌وجه تماسی با استبدادگرایی نظام کنت برقرار نمی‌کند. در هر صورت آنچه مطرح است کنترل «اوضاع و احوال» است، یعنی کنترل محیطی که انسانهای مطلوب و پسندیده را به وجود خواهد آورد. برخی بر این عقیده‌اند که این اندیشه موجب علاقهٔ فزایندهٔ میل به سوسیالیسم بوده است. شاید دور از

حقیقت نباشد بگوییم که او آدمیانی چون خودش را به‌عنوان نمونهٔ یک انسان مطلوب در نظر دارد. از دیدگاه خوشبینانه می‌توان گفت که تربیت منطبق با اصول وی، در آن زمان شاید بهبودی قابل‌توجه را در طبیعت آدمی به وجود می‌آورد. لیکن میل هرگز یک علم تشکل شخصیت را عرضه نکرد و نمی‌توان گفت کس دیگری هم در این راه گام برداشت. لازم به یادآوری نیست که از روزگار او «اوضاع و احوال» افراد و ملتها در زیر مهار اشخاص بسیار مختلف، با اندیشه‌های بسیار مختلف از الگوی مطلوب انسان، قرار داشته است.

## آزادی و دموکراسی

بدین ترتیب درنتیجهٔ اختلافاتی در بینش و مشرب و مطالعهٔ طولانی دربارهٔ روش علمی، استوارت میل دربارهٔ طبیعت آدمی و مسائل حکومت به نظریاتی بسیار متفاوت با نظریات جیمز میل و بنتم رسید. رادیکال‌ها خود بر این نظر بودند که کار پارلمان‌هایی که چند سال پس از تصویب لایحهٔ اصلاح ۱۸۳۲ انتخاب شده‌اند، این اعتقاد آنها را تأیید می‌کند که اصلاحات انتخاباتی و پارلمانی به یک قانونگذاری پرتوان و مفید خواهد انجامید. استوارت میل، به‌عنوان یک اصلاحگر، احتمالاً می‌توانست چنین تغییراتی را تأیید کند، و تا نقطه‌ای هم مسلماً آنها را تأیید کرد. لیکن وی چنان بار آمده بود که نه می‌توانست دربارهٔ ماهیت اصلی آن اصلاحات احساس خرسندی داشته باشد و نه دربارهٔ روشهایی که برای به اجرا درآمدنشان مورد استفاده قرار گرفته بود. وی هرگز به‌طور کامل این باور را نپذیرفت که بدبختی چیزی است که می‌توان با دستکاری محیط آن را از بین برد. درحقیقت او متقاعد نشده بود که قانونگذاران می‌توانند با استفاده از محاسبات بنتمی در مورد لذت و درد، وضعی مطلوب در امور پدید آورند. زیرا هرگز به‌طور کامل به طبیعت بشر اعتماد نداشت و آن را یک «چیز بسیار ضعیف» می‌خواند. در نامه‌ای به فلورانس نایتینگل نوشت: "هیچ قدرتی در روی زمین نیست که بتواند از فشار دائمی، وقفه‌ناپذیر، همیشه‌بیدار، و

پرکشش خودپرستی آدمی جلوگیری کند و نگذارد کسانی را که قدرت ایستادگی در برابر این فشار را ندارند منکوب سازد و از میدان به در کند. هر آنجا که زندگی باشد خودپرستی نیز هست، و اگر امروز آدمیان هر قانون ظالمانه‌ای را لغو کنند، فردا هیچ چیز آنها را از وضع قوانین ظالمانهٔ جدید باز نخواهد داشت."[۴۸]

انسانها در نظر استوارت میل ــ خواه حکمران و خواه اتباع ــ در انگیزه‌هایشان احمق و خودخواه، و در تواناییهایشان متوسط‌الحالند. بنابراین او به این نگرانی می‌رسد که، هرچند حکومت توده‌ای ممکن است بتواند آن «منافع منحوس» را نابود کند، خطر آن وجود دارد که یک استبداد جدید یعنی استبداد اکثریت را مستقر سازد. به‌طور خلاصه، استوارت میل به این بینش می‌رسد که اکثریت صاحب قدرت ممکن است حساب خود را از کسانی که نمایندگیشان را دارد جدا سازد تا چه رسد به کسانی که نمایندگیشان را ندارد، چیزی که از دید پدرش و بنتم به‌دور مانده بود.

هرچند او نوعاً نویسنده‌ای فارغ از شور و هیجان است، در موضوع آزادی براستی ادیبانه سخن می‌گوید.

میل موضوع آزادی را با مرور اقداماتی که تا آن زمان برای محدود کردن قدرت حکمرانان صورت گرفته بود آغاز می‌کند. در این باره دو اقدام انجام پذیرفته بود: اقدام نخست پادشاهان را وادار می‌کرد که پاره‌ای از آزادیها و مصونیتها را به رسمیت شناسند و تخلف از آنها حق شورش را به اتباع می‌داد. اقدام دوم اینکه، رضایت و تأیید جامعه یا پیکره‌ای که نمایندهٔ آن تلقی می‌شود برای کارهای مهم حکمران ضروری است. هر دو اقدام [برای محدود ساختن قدرت حکمران] بر این اعتقاد استوار است که قدرت حاکمیت لزوماً در تضاد با منافع مردم است. ظهور چیزی چون حکومت انتخابی واقعی همهٔ این تصورات را دگرگون می‌کرد و درعین‌حال معنی جدیدی به آزادی می‌بخشید.[۴۹]

48. *Letters of John Stuart Mill*, edited by H. S. R. Eliott (Longmans, 1910), II, p. 102.

49. *On Liberty*, pp. 87-95; 66-72.

لیکن با پیشرفت امور بشری، زمانی فرا رسید که آدمیان دیگر این موضوع راکه حکمرانانشان قدرتی مستقلند که منافعشان در تضاد با منافع اتباع آنها قرار دارد، به‌عنوان یک جبر طبیعی نمی‌پذیرفتند. به این نکته توجه یافتند که مقامات مختلف دولت باید خادمان یا نمایندگان آنان باشند و به میل خود آنها را تغییر دهند. به نظر رسید که تنها از این راه است که می‌توانند این امنیت کامل را داشته باشند که حکومت هیچ‌گاه برضد مصالح آنان مورد استفاده قرار نگیرد...
همچنانکه این تلاش برای مبتنی کردن قدرت حاکم بر انتخاب دوره به دوره اتباع ادامه داشت، پاره‌ای افراد بر این اندیشه شدند که به محدود ساختن نفس قدرت اهمیتی بیش از آنچه باید، داده شده است. (شاید به نظر می‌رسید که) این محدودیت می‌تواند در برابر حکمرانانی که منافعشان نوعاً در تضاد با منافع مردم است، اقدامی مؤثر و مفید باشد. لیکن در آن زمان ضروری بود که حکمرانان و مردم در حالتی یگانه قرار گیرند، یعنی منافع و خواستهای آنان همان منافع و خواستهای خود مردم باشد [در این صورت] دیگر نیازی نبود که ملت خود را در برابر اراده و خواست خویش محافظت کند و جای نگرانی نبود که ملتی بر خود ستمگری روا دارد. حکمرانان باید به‌طور مؤثر در برابر ملت مسئول باشند و ملت هر زمان که اراده کند آنها را برکنار سازد. در این حال می‌تواند قدرت حاکمه را به ایشان تفویض کند و راه استفاده از آن را به آنها دستور دهد. [بدین ترتیب] قدرت حکمرانان همان قدرت ملت است که برای سهولت اعمال در نقطه‌ای متمرکز شده است...
لیکن در زمینهٔ نظریات سیاسی و فلسفی و نیز در مورد اشخاص، موفقیت، عیوب و نارساییهایی را آشکار می‌کند که شکست ممکن است از نظرها دور بدارد. این عقیده که لزومی ندارد مردم قدرت خود را بر خویشتن محدود سازند، هنگامی که حکومت عامه تنها در

رویای مردم وجود داشت یا در تاریخ گذشته‌های دور نشانش را یافته بودند، امری بدیهی می‌نمود... لیکن در زمانهای بعد حکومت مردمی روی کار آمد که بخش اعظم سطح زمین را فراگرفت و خود را به صورت یکی از مقتدرترین اعضای جامعهٔ ملتها درآورد و بدین وسیله حکومت انتخابی و مسئول در معرض مشاهدات و انتقاداتی قرار گرفت که از واقعیتی موجود و مهم برمی‌خاستند. آنگاه مشاهده گردید که عباراتی چون «حکومت بر خود» و «قدرت مردم بر خودشان» بیانگر حالت واقعی موضوع نیستند. آن «مردمی» که قدرت را اعمال می‌کنند همیشه همان مردمی نیستند که قدرت بر آنها اعمال می‌گردد؛ و آن عبارت «حکومت بر خود»، حکومت هر کس بر خودش نیست بلکه حکومت بر هر کس به‌وسیلهٔ دیگران است. وانگهی ارادهٔ مردم، در واقع به معنای ارادهٔ پرشمارترین یا فعالترین بخش مردم است؛ یعنی اکثریت یاگروهی که موفق می‌شوند خود را به‌عنوان اکثریت بقبولانند؛ درنتیجه، اگر مردم بخواهند، می‌توانند بر بخشی از افراد خود ستم کنند، و باید در برابر چنین امری، مانند هر مورد سوءِاستفادهٔ دیگری از قدرت، احتیاط لازم به عمل آید. بنابراین، تحدید قدرت حکومت بر افراد، هنگامی که دارندگان قدرت منظماً در برابر جامعه، یعنی در برابر نیرومندترین بخش آن، مسئول باشند، ذره‌ای از اهمیت خود را از دست نمی‌دهد...

مردم ابتدا چنین می‌پنداشتند، و هنوز عوام چنین می‌پندارند، که ستمگری اکثریت، مانند ستمگریهای دیگر، بیشترینه از طریق مقامات حکومتی اعمال می‌گردد. لیکن اهل اندیشه دریافتند که هنگامی که جامعه خود ستمگر باشد ــ یعنی اجتماع بر اشخاص منفرد تشکیل‌دهندهٔ خود ستم روا دارد ــ وسیلهٔ ستمگری آن منحصر به مقامات سیاسیش نیست. جامعه می‌تواند فرمانهای خود را اجرا کند و اجرا می‌کند؛ و اگر به جای فرمانهای درست فرمانهای

نادرست صادر کند یا بر سر اموری فرمان صادر کند که نباید در آن مداخله‌ای داشته باشد، یک ستمگری اجتماعی را اعمال می‌کند که بسیار مهیب‌تر از هرگونه ظلم سیاسی است، زیرا هرچند اعمال آن ستمگری معمولاً با کیفرهای شدید همراه نیست، راه گریز چندانی باقی نمی‌گذارد و بسیار ژرفتر در اجزاءِ زندگی نفوذ می‌کند و روح را به اسارت می‌کشد. ازاین‌رو حفاظت در برابر ستمگری دولتمردان کافی نیست، بلکه لازم است که مردم خود را در برابر ستمگری عقاید و احساسات غالب محفوظ بدارند؛ یعنی در برابر آن گرایش اجتماع در امان باشند که می‌خواهد عقاید و اعمال خود را به‌عنوان قوانین رفتار، از راههایی غیر از کیفرهای مدنی، بر کسانی که پذیرای آنها نیستند تحمیل کند و رشد افراد را باز دارد و در صورت امکان از شکل‌گیری هرگونه فردیتی که با راه آن هماهنگ نباشد جلوگیری کند، و همهٔ افراد را وادار کند که خود را بر طبق الگوی دلخواه آن شکل دهند. مداخلهٔ بحق عقاید عامه در آزادی فرد باید مقید به حدی باشد و یافتن آن حد و حفظ آن در برابر تجاوزات عقاید عامه، برای وضع مطلوب امور بشر همان‌قدر لازم و مهم است که محفوظ نمودن مردم در برابر استبداد سیاسی حکمرانان.

هرچند بر سر این قضیه، و در بیان کلی آن، اختلافی در میان نیست، چون پای عمل به میان آید که آن حد در کجا باید گذاشته شود ـ یعنی چگونه باید توازنی درست میان آزادی فرد و نظارت اجتماع به وجود آید ـ با مسئله‌ای روبه‌رو می‌شویم که تقریباً همهٔ بخشهایش لاینحل باقی مانده است. زندگی درصورتی ارزشمند است که قیودی بر اعمال دیگران وجود داشته باشد. بنابراین، رفتار افراد باید در درجهٔ اول از راه قوانین، و سپس در اموری که نمی‌توان تابع قوانین قرارشان داد به‌وسیلهٔ عقیده و سنت، تابع ضوابطی قرار گیرد. تعیین چگونگی این ضابطه‌ها مسئلهٔ اساسی امور بشر است. اگر

چند مورد بسیار استثنایی راکنار بگذاریم، این یکی از آن کارهایی است که کمتر پیشرفتی در آن حاصل شده است. ...
در انگلستان، به علت اوضاع و احوال ویژهٔ سیاسی ما، هرچند یوغ عقیده و سنت ممکن است سنگین‌تر باشد، یوغ قانون در مقایسه با دیگر کشورهای اروپا سبکتر است. در این کشور دخالت مستقیم قوهٔ قانونگذاری یا قوهٔ اجرایی در امور خصوصی مردم بسیار ناپسند تلقی می‌شود؛ علت این امر توجه درست به آزادی فرد نیست، بلکه ناشی از این عادات همچنان پابرجاست که منافع حکومت در تضاد با منافع مردم دانسته می‌شود. اکثریت مردم هنوز نیاموخته‌اند که قدرت حکومت را همان قدرت خود و عقاید آن را همان عقاید خویش احساس کنند. وقتی چنین احساس کنند، آزادی فردی احتمالاً همان اندازه در معرض تجاوز حکومت قرار خواهد گرفت که اکنون در معرض تجاوز عقاید عمومی است. در این زمان مردم مستعد آنند که در برابر هر قانونی که بخواهد افراد را در اموری مهار کند که تاکنون برایشان بی‌سابقه بوده است قد علم کنند؛ و در این مورد کمتر فرصت تأمل به خود می‌دهند که موضوع مورد مداخلهٔ قانون در حوزهٔ بحق دخالت آن هست یا نه؛ این احساس هرچند به‌طورکلی بسیار مفید است، شاید به یک میزان، درست و نادرست برانگیخته می‌شود. در واقع، هیچ معیار و اصل شناخته‌شده‌ای وجود ندارد که بتوان بر اساس آن درستی یا نادرستی مداخلهٔ حکومت را آزمود... و به نظر من درنتیجهٔ نبودن این قاعده یا اصل، یک طرف به همان میزان می‌تواند بر خطا باشد که طرف دیگر؛ [ازاین‌رو] مداخلهٔ دولت به همان اندازه ناروا مورد تشویق قرار می‌گیرد که مورد تقبیح.

•

روشن است که آنچه میل از آن هراس دارد استبداد حکمرانان سیاسی نیست بلکه آن فشار دائمی و یکنواخت‌کنندهٔ عقاید عمومی است. وی به‌عنوان یک

فردگرای معتقد، از آن چیزی تأسف می‌خورد که آن را گرایش در حال رشد «عموم» به تحمیل خشونت‌بار معیارهای اندیشه و رفتار خود بر کسانی که می‌خواهند زندگیشان را طبق سلیقهٔ خویش اداره کنند تلقی می‌کرد. دقیقاً همین فشار وقفه‌ناپذیر برای همشکل‌سازی و یکنواختی، در دوران معاصر موضوع بیشترین انتقادها قرار گرفته است.

این فشار در همهٔ دولتهای جدید با اشکال سیاسی گوناگون وجود دارد، و باید این آزاداندیشی میل را ستود که، هرچند در آن سنت رادیکال‌ها رشد یافته، اهمیت این مسئله را بسیار روشن درک کرده است. بنتم به آن توجه نکرده بود. وی به‌رغم این اعتقادش که انگیزهٔ عمل آدمیان جز نفع شخصی نیست، نتوانسته این نکته را دریابد که قانونگذاران از این قاعده مستثنا نیستند، و ممکن است قدرت خود را برای پیشبرد منافع شخصی یا طبقاتیشان به‌کار برند. شاید توجیه معمول این غفلت درست باشد که گفته می‌شود بنتم خود فضیلتی بسیار خیرخواهانه داشته و در جایگاه یک قانونگذار، آگاهانه منافع خود یا طبقهٔ خویش را مورد نظر قرار نمی‌داده است. از آن گذشته، هیچ تجربه‌ای وجود نداشت که بر اساس آن بتوان دربارهٔ نتایج محتمل استقرار یک دستگاه نمایندگی داوری کرد.

## اصل مداخلهٔ بحق اجتماع

میل هنگامی که پیامدهای حکومت عامه را مورد سؤال قرار می‌دهد، به ضرورت در یک مخمصهٔ فکری جالب‌نظر قرار می‌گیرد. وی نسبت به بسیاری از اصلاحات زمان خویش نظر موافق دارد، زیرا می‌پذیرد که "زندگی در صورتی ارزشمند است که قیودی بر اعمال دیگران وجود داشته باشد." از سوی دیگر، پس از پذیرش این موضوع، به معیارهایی که طبقهٔ حاکمهٔ جدید می‌توانند در تحمیل چنین قیودی فراروی قرار دهند اعتماد چندانی ندارد. او طبقات زحمتکش را «خیل بی‌فرهنگان» می‌نامد، و با صراحت تمام بیان می‌کند که

بسیاری از کارفرمایان آنها، اگر نگوییم همهٔ آنـها، از وضـع چـندان بـهتری برخوردار نیستند. وی بر این باور است که نه آنها که خواهان مداخلهٔ دولتند از اصلی معقول پیروی می‌کنند، و نه آنهاکه مخالف مداخلهٔ آن. اگر چنین اصلی یافت شود، خواستهای اجتماع و فرد به یک سازش نهایی خواهند رسید.[۵۰]

هدف این مقاله بیان یک اصل بسیار ساده است که باید بر روابـط اجتماع و فرد، از طریق اجبار مادی به صورت کیفرهای قانونی یا اجبار اخلاقی عقاید عمومی، نافذ گردد. آن اصل عبارت از ایـن است که تنها منظوری که آدمیان به صورت فـردی یـا اجـتماعی می‌توانند از برای آن در آزادی عمل افراد دیگر مـداخـله کـنند حفظ ذات خویش است.[۵۱] یعنی فقط در صورتی می‌توان زوری را بحق بر هر یک از افراد یک اجتماع متمدن، و در برابر ارادهٔ او، اعمال کرد که منظور جلوگیری از آسیب او به دیگران باشد. لیکن خیر و صلاح مادی یا اخلاقی خود او نمی‌تواند دلیلی موجه و کافی برای اعمال زور بر وی باشد. نمی‌توان حقاً فرد را وادار کرد که برای خیر خود عملی را انجام دهد یا از انجام آن خودداری ورزد، یا به علت آنکه کاری به خوشبختی او منتهی خواهد شد یا از برای آنکه بنا به عقیدهٔ دیگران به صلاح اوست، وی را به آن کار وادار ساخت. بر اساس این دلایل می‌توان او را سرزنش کرد یا به مباحثه‌اش خواند، یا ترغیبش کرد یا تقاضایی را برایش مطرح نمود، لیکن نمی‌توان او را مجبور کرد یا، در صورت استنکاف، به کیفر رساند. هـنگامی بازداری او از انجام کاری قابل توجیه است که آن کار آسـیبی بـه دیگری رساند. هر فرد فقط برای آن بخش از اعمال خود در برابر اجتماع مسئول است که به دیگران مربوط شود. در آن بخش که به

50. *Ibid.*, pp. 95-96, 72-73.

۵۱. تأکید از ویراستار انگلیسی است.

خود او مربوط می‌شود آزادیش حقاً مطلق است. فرد بر جسم و روح خود حاکمیت مطلق دارد.

در ظاهر امر اصل یادشده در نهایت وضوح عنوان شده است. مفهوم این اصل آن است که برخی از اعمال فرد تنها به خود او مربوط می‌شود و برخی از اعمال او بر دیگران اثر می‌گذارد یا احتمال اثرگذاریش بر دیگران می‌رود. در مورد اعمال اول، فرد دارای آزادی مطلق است؛ اعمال دوم را دولت می‌تواند مقید و محدود سازد. لیکن هنگامی که این اصل را مورد سنجش دقیق قرار دهیم، ملاحظه خواهیم کرد که راهنمایی رضایتبخش برای سیاستگذاری نخواهد بود. در مورد واژهٔ «فرد» دشواریهای فراوانی در میان است. میل این واژه را چنان به کار می‌برد که گویی فرد و اجتماع دو چیز مستقل و مجزا از یکدیگرند. در این باره وی از آراءِ پدرش و بنتم پیروی می‌کند که، چنانکه دیدیم، جامعه را فقط مجموعه‌ای از اعضای منفرد تشکیل‌دهندهٔ آن می‌پندارند؛ یعنی هر فرد یک واحد خودبسنده است که به محرکهای خارجی به شیوه‌ای معقول پاسخ می‌دهد و همچون جزیره‌ای مجزا و مستقل است.

نسلی که شاهد تشخص مستقل دولت به دست کسانی چون هیتلر و موسولینی بوده، بدون تردید بیشتر متمایل به دیدگاهی مبتنی بر شعور متعارف است. زیرا جامعه و دولت به‌طور قطع نمی‌توانند حیاتی مستقل از افراد تشکیل‌دهندهٔ خود داشته باشند. از سوی دیگر، به نظر نمی‌رسد که بتوان «فرد» و «جامعه» را متعلق به دو مقولهٔ مختلف دانست که یکی را حقیقت کامل و دومی را خیال‌محض به‌شمار آورد. ماهیت و منش هر یک از ما بیشترینه ناشی از عضویتمان در گروهی است که در آن به دنیا می‌آییم و عمرمان را در آن طی می‌کنیم. اگر، آنچنانکه زمانی میل فکر می‌کرد، رفتار تابع «قوانین»ی است، اجتماع نیز باید تابع «قوانین»ی باشد؛ و اگر بپذیریم که «قوانین» اجتماع فوق‌العاده پیچیده است، دیگر نمی‌توان گفت که انگیزشهای فرد چنان ساده است که میل تصور می‌کند و بر آن اساس می‌کوشد میان اعمال «مربوط به خود فرد» و اعمال «مربوط به دیگران» تمیز نهد.

ما باید به همراه لزلی استیون[۵۲] سؤال کنیم که "آیا این دو دسته قانون [یعنی قوانین مربوط به فرد و قوانین مربوط به اجتماع] به‌طور ذاتی چنان در پیوستگی و اختلاط با یکدیگر نیستند که تجزیهٔ یک جامعه به افراد مستقل تشکیل‌دهندهٔ آن ضرورتاً یک امر خیالی محض است؟"[۵۳] به‌طور خلاصه، آن اعمالی که میل مطلقاً مربوط به خود فرد می‌پندارد، اعمال افراد کاملاً مصنوعی است که فقط می‌توانند به صورت موجودات مطلق و منتزع وجود داشته باشند.

ثانیاً، آن اصلی که میل می‌گوید در روابط اجتماع با فرد حاکمیت دارد با نارساییهای فراوانی همراه است. پس از پذیرش آنکه "زندگی در صورتی ارزشمند است که قیودی بر اعمال دیگران وجود داشته باشد."، او باید آن اصل را روشن و مشخص گرداند. آن اصل باید به گونه‌ای بیان شود که بتواند به صورت یک قاعدهٔ کار بردنی در موارد متعین مؤثر باشد. نمونه‌هایی که وی ارائه می‌دهد نشانگر آن است که این اصل، درواقع، یک اصل کاملاً بی‌پایه است.[۵۴]

> یکی از نقشهای بی‌چون‌وچرای حکومت آن است که قبل از وقوع جرم اقدامات احتیاط‌آمیز به عمل آورد، و پس از ارتکاب جرم مجرم را تعقیب و مجازات کند. لیکن بیشتر در نقش بازدارندگی[۵۵] حکومت احتمال سوءاستفاده و آسیب رساندن به آزادی فرد وجود دارد تا در نقش جزایی آن؛ زیرا هیچ بخشی از آزادی برحق فرد نیست که نتواند به ترتیبی در ارتکاب جرم مؤثر باشد یا به گونه‌ای تسهیلاتی برای ارتکاب آن فراهم آورد. بااینهمه، چنانچه یک مقام دولتی، یا حتی یک شخص عادی، مشاهده کند که فردی آشکارا خود را برای ارتکاب جرمی آماده می‌سازد، نباید بدون هیچ عملی ناظر جریان بماند تا جرم انجام شود، بلکه می‌تواند

52. Leslie Stephen
53. Sir Leslie Stephen, *The English Utilitarians* (Duckworth, 1900), III, p. 154.
54. *On Liberty*, pp. 203-204; 151-152.
55. preventive function

برای جلوگیری از آن مداخله کند... نیز این یک وظیفهٔ بجای دولت است که از وقوع حادثه جلوگیری کند. چنانچه یک مأمور پلیس مشاهده کند که شخصی می‌خواهد از پلی عبور کند کهناامن تشخیص داده شده است، و وقت لازم برای آگاهاندن وی از این خطر وجود ندارد، می‌تواند آن شخص را به‌زور از راه خود بازگرداند بدون آنکه به آزادی او هیچ‌گونه آسیبی رسانده باشد؛ زیرا آزادی آن است که شخص آنچه میل می‌کند انجام دهد، و آن شخص میل ندارد که به داخل رودخانه سقوط کند. بااینهمه، اگر خطر مسلمی وجود نداشته باشد و فقط یک خطر احتمالی در میان باشد، هیچ کس جز خود آن شخص نمی‌تواند تصمیم بگیرد که خود را در معرض آن مخاطره قرار دهد یا ندهد؛ ازاین‌رو در این حالت (جز آنکه فرد مورد بحث یک کودک، یا مجنون، یا در یک وضع هیجان‌زده یا ازخودبیخود باشد که نتواند به‌طور کامل از قوهٔ تمیز خویش استفاده کند)، به نظر من، فقط باید به او از برای آن کار هشدار داد، نه آنکه به‌زور از انجام آن بازش داشت.

اگر مثال میل را به دیده گیریم بحثی نیست که هیچ‌کس نمی‌خواهد به داخل رودخانه سقوط کند، لیکن این مثال بیش از حد مسئلهٔ آزادی را ساده می‌کند. بسیار چیزها هست که مردم در واقع نمی‌خواهند انجامشان دهند، ولی فقط معدودی از آنها به روشنی مثال یادشده است. شرایط محیطیِ فرصتهای انتخاب برای آدمیان در اجتماع دوران جدید چنان پرشمار و پیچیده است که بسختی می‌توان انتظار داشت هر فرد بسهولت بتواند بهترین فرصت، یعنی آنچه را «حقیقتاً» میل می‌کند، برای خود برگزینند. با توجه به این واقعیت که شرایط پیچیدهٔ یادشده در همهٔ فرصتها وجود دارد، اصل استوارت میل بسیار کم‌اثر، یا بکلی بی‌اثر است.

حتی مسئلهٔ مهمتر، و برای منظوری که میل در نظر دارد زیانبارتر، این

واقعیت است که استدلال وی در مثال گفته‌شده ممکن است بسادگی برای توجیه افراط آمیزترین مداخله در آزادی فردی، مورد استفاده قرار گیرد. بر این اساس، یک فرد متعصب مذهبی ممکن است با همین استدلال ساده به این نظر برسد که چون فرد ملحد در حقیقت خواهان آمرزش است، باید از داشتن عقایدی که مانع آمرزش او می‌گردد باز داشته شود. بر پایهٔ همین برهان می‌توان در هر انتخاب و تصمیم فردی مداخله کرد، زیرا همهٔ کسانی که قدرت چنین کاری داشته باشند، همیشه می‌توانند استدلال کنند که به همان میزان به نتیجهٔ عمل خود اطمینان دارند که مأمور پلیس در مثال میل به ناامن بودن پل اطمینان دارد.

در حقیقت، میل در اینجا به مرحلهٔ تمایز میان ارادهٔ «حقیقی»[۵۶] و ارادهٔ «بالفعل»[۵۷] بسیار نزدیک می‌شود، تمایزی که سابقهٔ آن را می‌توان تا فلسفهٔ هگل و روسو دنبال کرد و می‌تواند بخوبی حد اعلای گسترهٔ حاکمیت دولت را توجیه کند. متفکرانی که بر این باورند چنین استدلال می‌کنند: تسلیم به وسوسه‌ای برای دزدیدن یک ساعت ارادهٔ «بالفعل» فرد الف است. لیکن در شرایطی که عقل بر او حاکم است، محققاً ترجیح می‌دهد که در دنیایی زندگی کند که ساعت خودش از خطر دستبرد دزدان محفوظ باشد. این ارادهٔ «حقیقی» اوست. دولت دزدان را کیفر می‌دهد و در این کار بیانگر ارادهٔ «حقیقی» شخص الف است. الف به‌عنوان عضو دولت در مفهوم کلی [یعنی کشور] در اراده سهیم است، و ازلحاظی می‌توان گفت که هنگامی که ارادهٔ «بالفعل» او به دزدی وادارش می‌کند، خود کیفر خویش را فرمان می‌دهد. روسو هنگامی که می‌گفت: "هر فردی که از ارادهٔ عام اطاعت نکند، پیکرهٔ کلی شهروندان می‌توانند او را به‌زور وادار به اطاعت کنند،" همین منظور را داشت. به قول او "این درست بدین معناست که یک فرد وادار به آزاد بودن خواهد شد"[۵۸]

حتی اگر بپذیریم که می‌توان چیزهایی هم به نفع این استدلال عنوان کرد، آن نتایج عملی که احتمالاً از آن ناشی می‌شود نتایجی نیست که میل می‌توانست

56. real will
57. actual will
58. *Social Contract*, BookI, chapter VII.

تأیید کند. زیرا دولتی که قرار است ارادهٔ «حقیقی» را تجسم بخشد ـ یعنی آن هدفهایی که حتی میل بتواند تأیید کند ـ در این مقام، صرفاً یک پدیدار خیراندیش انتزاعی خواهد بود. ولی، درعمل، احتمالاً حکومت، یا اکثریت مردم است. حکمرانان می‌توانند نظرهای خود را بااین ادعا که تجسم‌بخش ارادهٔ «حقیقی» اتباعشان است توجیه کنند. بدیهی است که میل با چنین برداشتی مخالف است، ولی نمی‌تواند با تمایزی که میان اعمال مربوط به خود فرد و اعمال مربوط‌به دیگران قائل می‌شود این مخالفت رابدون تناقض‌گویی ابراز کند.

در واقع این تمایز را فقط با استفاده از براهینی می‌توان حفظ کرد که میل نمی‌تواند منطقاً مورد استفاده قرار دهد. او نمی‌تواند قلمرو حاکمیت فرد را با فرض موجودیت مجموعه‌ای از حقوق طبیعی که به‌طور الغاناپذیر به هر فرد تعلق دارد مشخص کند. بنتم آیین حقوق طبیعی را «بی‌اساس» خوانده بود ـ و بیانیهٔ حقوق بشر فرانسویان را همچون «عبارت بی‌اساس مطنطن» عنوان می‌کرد ـ و استوارت میل این نظر را از وی به ارث برده بود. اگر می‌خواست به اعتقادات بنتمی وفادار بماند، می‌بایست، نه بر اساس حقوق مسلم و طبیعی، بلکه بر اساس اصل سودمندی نظرهای خود را اثبات می‌کرد.

حقیقت موضوع این است که میل به این اعتقاد رسید که آزادی فی‌نفسه چیزی نیک و شرط راستین یک انسان اخلاقاً مسئول است؛ اگر این عقیده درست باشد، او دیگر نمی‌تواند حقوق را صرفاً زاییدهٔ قانون بداند. آشفتگیهای فکری در نظریهٔ او دربارهٔ آزادی از این واقعیت برمی‌خیزد که عمیقترین اعتقادات شخصی او با آن عقاید جزمی که بنا به ملاحظات دیگری همچنان خود را مکلف به دفاعشان احساس می‌کند در تناقض است.

## دفاع از اصالت فرد

استوارترین این اعتقادات از تصور میل از مطلوبترین نوع بشر سرچشمه می‌گیرد. بینش وی در باب آنچه انسان می‌تواند بدان تحول یابد، که بیشتر از راه

شهود به آن رسیده بود تا از راه منطق عقلی، در بخشهای زیادی از کتابهای در آزادی و حکومت انتخابی مستقر است. برای مثال، کمتر می‌توان دربارهٔ جنبه‌های اجتماعی و انسانی زندگی فردی بیانی به فصاحت آنچه در فصل سوم کتاب در آزادی با عنوان «اصالت فرد همچون یکی از ارکان بهزیستی» آمده پیدا کرد.[۵۹]

> اگر درک می‌شد که رشد آزاد فردیت یکی از مبانی اصلی بهزیستی است ــ یعنی تنها یکی از عناصر مدلول واژه تمدن [که عبارتند از] آموزش، تربیت، و فرهنگ نیست، بلکه خود شرط ضروری تحقق آنهاست، دیگر خطر آن نبود که آزادی کم‌بها شمرده شود ــ و تعیین مرزهای میان آن و نظارت اجتماع مسئلهٔ چندان دشواری نمی‌بود. ولی بدبختی در این است که عوام‌الناس کمتر آزادی فردی را دارای ارزش ذاتی یا شایستهٔ هرگونه توجه به ذات وجودی آن تصور می‌کنند. ...
>
> کسی منکر آن نیست که آدمیان باید در جوانی چنان آموزش یابند و تربیت شوند که از نتایج برآمده از تجارب گذشتگان آگاهی داشته باشند و از آنها استفاده کنند. ولی این حق و امتیاز برای انسانی که به رشد و بلوغ کافی رسیده، مسلم است که به سلیقهٔ خویش از آن تجارب بهره گیرد. این بر عهدهٔ خود اوست که تشخیص دهد کدام بخش از تجربهٔ ثبت‌شدهٔ گذشتگان می‌تواند در اوضاع و احوال شخصی او مفید و کارساز باشد.
>
> ... استعدادهای بشر از قبیل ادراک، قوهٔ تمیز و داوری، احساس، قوای ذهنی، و حتی رجحان اخلاقی، هنگام انتخاب راه فرصت تمرین و عمل می‌یابند. کسی که هر کاری را از روی رسم و عادت انجام می‌دهد فرصت انتخاب ندارد. چنین شخصی نه در تشخیص

59. *On Liberty*, pp. 153-154, 155-156, 116, 117.

آنچه بهترین است تمرینی دارد و نه در میل آن...
آن کس که اجازه می‌دهد جهان، یا بخشی که به آن متعلق است، نقشهٔ زندگی او را برایش انتخاب کند، به هیچ استعدادی جز استعداد تقلید میمون‌وار نیاز ندارد.... نه‌تنها آنچه افراد انجام می‌دهند مهم است بلکه چه نوع از افراد آن را انجام می‌دهند نیز بسیار اهمیت دارد. در میان کارهای بشر، که حیات آدمی بحق برای تکامل و زیبا کردن آن به کار گرفته می‌شود، مهمترین آنها مطمئناً خود انسان است. فرض کنید این امکان به وجود آید که به‌وسیلهٔ ماشین ـ یعنی به‌وسیلهٔ دستگاههای خودکار شبیه انسان ـ خانه‌ها ساخته شود، غله‌ها کشت شود، جنگها صورت پذیرد، دادخواهیها انجام شود، و حتی کلیساها برپا شوند و نمازها خوانده شود. در آن صورت، حتی اگر مردان و زنانی را که در متمدنترین بخشهای جهان سکونت دارند با آن دستگاههای خودکار عوض کنیم، خسارتی بزرگ به بار خواهد آمد، مردان و زنانی که مطمئناً جز نمونه‌های لاغر و بیجان آن انسانی نیستند که طبیعت می‌تواند به بار آورد و به بار خواهد آورد.

هنگامی که میل دربارهٔ ارزش ذاتی آزادی و شایستگی توجه به آن به خاطر نفس آزادی سخن می‌گوید و آنجا که بیان می‌دارد که این حق و امتیاز آدمی است که از تجارب گذشتگان بنا به تشخیص خود استفاده کند، و هنگامی که تأکید می‌ورزد که منش یک انسان و اعمال او از اهمیت مساوی برخوردارند، و آنجا که آرزومندانه از مردان و زنانی سخن می‌گوید که «طبیعت می‌تواند به وجود آورد و به وجود خواهد آورد» از آن آرمانهای اخلاقی یاد می‌کند که از حد اصل سودمندی فراوان در می‌گذرد.

آگاهی میل از ارزش اجتماعی و خالصاً فردی آزادی در هیچ کجا به حد بحث مشهور وی در مورد آزادی اندیشه و بیان، روشن و صریح نیست. وی با این فرض بحث خود را آغاز می‌کند که حکومت کشور به‌هیچ‌وجه از مردم

جدایی ندارد" و هرگز جز در جهت آنچه خواست خود آنها می‌پندارد، در پی اعمال زور و قدرت نیست."[۶۰]

لیکن من منکر آن هستم که مردم حق داشته باشند که خواه به‌طور مستقیم و خواه از طریق حکومت خود به اعمال زور مبادرت ورزند. قدرت فی‌نفسه فاقد حقانیت است. بهترین حکومتها هم بدین‌لحاظ از بدترین حکومتها حق بیشتری ندارند... اگر عقیده‌ای مانند یک دارایی شخصی بود که جز برای صاحبش ارزشی نداشت، مانع شدن او از بهره‌وری از آن فقط یک آسیب شخصی به بار می‌آورد، البته این تفاوت در میان بود که آن آسیب فقط به چند نفر برسد یا به تعداد زیادی از افراد. لیکن چنین نیست؛ خاموش کردن بیان یک عقیده، شرش به تمامی بشریت می‌رسد، یعنی به نسل حاضر و به آیندگان، حتی به آنها که مخالف آن عقیده‌اند بیشتر از آنها که موافق آنند. اگر آن عقیده درست باشد، آنان از فرصت اینکه بتوانند خطایشان را با حقیقت مبادله کنند محروم خواهند ماند؛ و اگر نادرست باشد، فرصتی به همان ذی‌قیمتی را، یعنی دریافت روشنتر و برداشت زنده‌تر از حقیقت که بر اثر برخورد با آن خطا دست می‌دهد، از دست می‌دهند.

لازم است که این دو فرصیه را به‌طور جداگانه در نظر گیریم، زیرا برای هر یک از آنها استدلالهای خاص خود وجود دارد...

اول: عقیده‌ای که مراجع [قدرت] درصدد خاموش‌کردنش برمی‌آیند ممکن است درست باشد. البته آنها که می‌خواهند آن را خاموش کنند، حقیقت آن را انکار می‌کنند؛ لیکن ممکن است خود آنها بر خطا باشند. آنها این مرجعیت و صلاحیت را ندارند که برای تمامی

60. *Ibid.*, pp. 104-105, 107-108, 109-110, 126, 128-129, 140, 142-143, 79, 81-82, 83, 95, 97, 105, 107.

آدمیان تصمیم بگیرند، و هر شخص دیگری را از امکان تشخیص و داوری محروم سازند. اگر اجازه ندهند که عقیده‌ای شنیده شود به دلیل آنکه اطمینان دارند که آن عقیده نادرست است، به‌منزلهٔ قبول این فرض است که یقین آنها یقین مطلق است. هرکس که بیان و بحثی را خاموش کند خود را خطاناپذیر می‌پندارد. به همین دلیل ساده هرگونه خاموش کردن عقیدهٔ مخالف مطرود و محکوم است. ...

هنگامی که به تاریخ عقاید یا به جریان عادی زندگی آدمی توجه می‌کنیم از خود می‌پرسیم چرا اینها از آنچه هستند بدتر نیستند؟ علت آن محققاً نیروی ذاتی فهم بشر نیست، زیرا بر سر هر موضوعی که روشنی کافی نداشته باشد، از هر صد نفر نودونه نفر قادر به قضاوت نیستند؛ و توان آن یک نفر هم تنها توانی نسبی است، زیرا اکثر مردان بزرگ نسلهای گذشته عقاید بسیاری ابراز کرده‌اند که امروز خطا شناخته شده است، و بسیار چیزها را تأیید کرده‌اند که اکنون قابل پذیرش نیست. پس به چه علت است که در میان افراد بشر تفوق از آن عقاید و رفتارهای عقلی و منطقی است؟ اگر حقیقتاً چنین تفوقی وجود دارد ــ که در غیر این صورت امور بشر در وضع اسفباری قرار می‌گرفت ــ آن را باید ناشی از خاصیت ذهن آدمی دانست که سرچشمهٔ هر چیز باارزش در امور معنوی و اخلاقی است، و آن خاصیت این است که خطاهایش قابل اصلاح است. بشر قادر است خطاهای خود را از راه بحث و تجربه اصلاح کند؛ ولی تجربهٔ تنها کافی نیست. باید بحثها بشود تا نشان دهد که چگونه تجربه باید تعبیر و تفسیر گردد. عقاید و اعمال نادرست بتدریج در برابر واقعیت و استدلال تسلیم می‌شوند؛ لیکن واقعیات و استدلالها، برای آنکه بر ذهن اثر مثبت داشته باشند باید در برابر آن قرار گیرند. فقط معدودی از واقعیات می‌توانند بدون تفسیرهایی برای روشن کردن معانی آنها، خود داستان خویش را نقل کنند. بنابراین، قدرت و ارزش داوری

بشر بر یک خاصیت مبتنی است، و آن اینکه چون بر خطا باشد می‌توان آن را اصلاح کرد. پس هنگامی می‌توان به آن اعتماد کرد که وسایل و امکانات اصلاح آن همواره در اختیار باشد. در مورد کسی که داوریش حقیقتاً درخور اعتماد است می‌توان سؤال کرد که علت چه بوده است؟ زیرا او ذهن خویش را در برابر انتقاد از عقاید و اعمال خود بازنگه داشته است....

اعتقاداتی که می‌توان با نهایت اطمینان به آنها تکیه کرد، اعتقاداتی است که از همهٔ جهانیان دعوت می‌کند که بطلان آنها را ثابت کنند. اگر این دعوت پذیرفته نشود یا اگر پذیرفته شود و به جایی نرسد، هنوز با قطعیت فاصله‌ای زیاد داریم؛ ولی ما حد اعلای کاری را که عقل بشر می‌پذیرد انجام داده‌ایم؛ ما از چیزی غافل نشده‌ایم که بتواند فرصت رسیدن حقیقت را به ما بدهد؛ اگر این راه را همچنان بازگذاریم می‌توانیم امید داشته باشیم که اگر حقیقت بهتری در میان باشد ذهن ما قادر به دریافت آن خواهد بود؛ و درعین‌حال می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که تا حد امکانِ روزگار خود به حقیقت نزدیک شده‌ایم. این آن حد از قطعیت است که برای موجودی خطاناپذیر قابل حصول است و تنها راه حصول آن همین است.

اکنون اجازه دهید به بخش دوم این استدلال بپردازیم، و آن فرض را که ممکن است برخی از عقاید ابرازشده نادرست باشد کنار بگذاریم و همهٔ آنها را درست فرض کنیم و ببینیم هنگامی که حقیقت آنها نتواند به‌طور آزاد و آشکار مورد سنجش دقیق قرار گیرد چه حالتی خواهند یافت. کسی که یک عقیدهٔ استوار دارد، حتی اگر با بی‌میلی هم امکان خطا بودن عقیدهٔ خود را بپذیرد، به هر حال قبول خواهد کرد که هرقدر هم که عقیدهٔ او درست باشد، اگر نتوان آن را به‌طور کامل، مکرر، و بدون ترس و نگرانی مورد سنجش قرار داد، به

صورت یک اعتقاد جزمی بیجان و نه یک حقیقت زنده در ذهنش باقی خواهد ماند....
کسی که فقط از زاویهٔ دید خود از موضوعی آگاه می‌شود، آگاهیش بسیار اندک است. ممکن است دلایل او خوب باشد و کسی نتواند آنها را رد کند. ولی اگر او نتواند به همان ترتیب دلایل طرف مقابل را بشنود و آنها را رد کند، اگر به‌طور کافی نداند آن دلایل چه هستند، برهانی برای ترجیح هیچ‌یک از عقاید موافق و مخالف نخواهد داشت....

لیکن یک مورد رایجتر از دو مورد گفته‌شده وجود دارد: نظریات متضاد، به جای آنکه یکی درست و دیگری نادرست باشد، هر کدام در بخشی از حقیقت سهیم است؛ بنابراین، لازم است که عقیدهٔ مخالف، بخشی از حقیقتی را ارائه دهد که عقیدهٔ مورد قبول بخش دیگر آن‌را منعکس می‌کند. عقاید پرطرفدار در موضوعات ناملموس اغلب درست است لیکن هیچ‌گاه تمامی حقیقت را در بر ندارد یا بسیار بندرت چنین است. آنها قسمتی از حقیقتند؛ گاه بخش بزرگتر و گاه بخش کوچکتر، ولی همیشه مورد مبالغه و تحریف قرار می‌گیرند و از حقایقی که باید به‌وسیلهٔ آنها همراهی و محدود شوند فاصله می‌گیرند. از سوی دیگر، عقاید ارتدادی عموماً یکی از این حقایق خاموش‌شده و کنارگذاشته شده‌اند که ناگهان بندهای خود را می‌گسلند، و یا با آن حقیقتی که در عقاید پرطرفدار است از در سازش درمی‌آیند یا در برابر آن به‌عنوان دشمن جبهه می‌گیرند، و پایگاه خود را با همان قطعیت به‌مثابهٔ حقیقت کامل و مطلق استوار می‌سازند. ...

حقیقت در مسائل مهم و عملی زندگی، بیشتر در سازش و تلفیق

اضداد است و بسیار اندکند کسانی که ذهنی چنان گسترده و خالی از تعصب داشته باشند که بتوانند تعادل درستی در میان این اضداد برقرار سازند، بنابراین جز از راه پرصعوبت و ناهموار جنگ میان نیروهای ستیزنده نمی‌توان به مقصود رسید. در هر یک از مسائل بزرگ و متنازع‌فیه... از میان دو عقیده، آن عقیده‌ای حق دارد بیش از دیگری مورد تحمل، حتی مورد تشویق و ترغیب، قرار گیرد که در زمان خاصی در اقلیت واقع شده باشد. یعنی آن عقیده در آن زمان معین نمایندهٔ منافعی از مردم بوده که مورد بی‌توجهی قرار گرفته است و این خطر وجود داشته که وجهی از بهزیستی بشر نتواند نصیب حقهٔ خود را به دست آورد.

این استدلال زنده و پرتوان برای آزادی اندیشه و بیان اغلب به‌عنوان دفاعی از بیان نادانها و ابلهان مورد انتقاد قرار گرفته و آن را همچون اعتقادی مبالغه‌آمیز به فضایل بحث آزاد دانسته‌اند. شاید در بخش اول این انتقاد چیزی قابل توجه وجود داشته باشد. میل سرانجام به این نتیجه می‌رسد که مسائل مربوط به پیشرفت جامعه پیچیده‌تر از آن است که بتوان در محدودهٔ یک نظام محصورشان کرد و پس از درک این موضوع در پی آن برمی‌آید که در نظامی که از کودکی در ذهنش جای داده بودند تعدیلاتی به وجود آورد. یکی از ثمرات درک این موضوع این بود که او نه‌تنها از چندوجهی بودن حقیقت بلکه از رنگ و تنوع نفس زندگی آگاهی یافت. وی احتمالاً نسبت‌به شورندگان احساس همدلی شدیدی داشت، زندگی اجتماعی و خصوصی خود او در بسیاری جهات مخالف عرف معمول بود، لیکن در نوشته‌های او اثری نیست که نشان دهد وی مصرانه اعتقاد داشته که اقلیت همیشه برحق است و اکثریت همیشه برخطا. او بدون قید و شرط می‌پذیرد که برخی حقایق بر پایهٔ درستی استوارند و بسیاری اعتقادات قابل توجیهند. آنچه وی مصرانه می‌گوید این است که برای زنده نگه داشتن حقیقت از هیچ کاری نباید خودداری کرد ــ خواه حقیقت پذیرفته شده،

اگر حقیقت باشد، و خواه حقیقت فراموش شده، اگر بتوان راهی برای ورود آن به اذهان آدمیان گشود. درست است آن آزادی که میل از آن دفاع می‌کند می‌تواند مشوق [بیان] نادانها و ابلهان باشد، ولی خردمندتر از آن است که دربارهٔ حماقت یا بلاهت افراد داعیهٔ داوری نهایی داشته باشد. تا زمانی که افراد بسیاری خواهان چنین داوری هستند، هشدار او هشداری کاملاً بمورد است.

درحقیقت، بحث استوارت میل در اینجا به نوعی اشرافیت اخلاقی و معنوی مربوط می‌شود. وی، با تأیید، آموزهٔ فون هومبولت[۶۱] را نقل می‌کند که "غایت انسان... اعلاترین و هماهنگ‌ترین پرورش قوا و استعدادهای اوست در جهت رسیدن به یک کل بی‌نقص و همساز،" و برای حصول این غایت "دو شرط لازم است، آزادی و تنوع اوضاع و احوال". انکار این آزادی نه‌تنها به فرد مقید آسیب می‌رساند، بلکه برای خود جامعه نیز زیانبار است، زیرا، چنانکه میل می‌گوید، "ابتکار و ابداع همهٔ چیزهای خردمندانه و اصیل، از افراد، و عموماً در ابتدا فقط از یک فرد، ناشی می‌شود." نکتهٔ همهٔ این گفته‌ها این است که او به اهمیت تحقق ممکن آرمانهای اخلاقی آدمیان توجه نموده و چگونگی اجتماع چنین آدمیانی را در نظر مجسم کرده است. این، در حقیقت، نوعی فردگرایی است که از آنچه قبلاً مورد دفاع آموزگاران اولیه‌اش بوده بسیار اصیلتر و خلاقتر است. در مورد تأکید وی بر ارزش بحث آزاد مطمئناً نیاز به دفاعی نیست.

میل در رسالهٔ حکومت انتخابی به موضوع دفاع از فرد و اهمیت زنده نگه داشتن حقیقت از راه توجه به خواستهای اقلیت بازمی‌گردد. به نظر وی، تنها جانشین عملی یک نظام انتخابی، دیوانسالاری است. زیرا حتی سلاطین مطلق هم باید بر یک دستگاه اداری پایدار تکیه کنند، و نیز به دلیل آنکه آنچه اشرافیت خوانده می‌شود، در حقیقت معمولاً جامعه‌ای از صاحب‌منصبان است.[۶۲]

امتیاز آن (یعنی امتیاز حکومت انتخابی) به لحاظ بهزیستی کنونی

61. von Humboldt
62. *Representative Government*, pp. 279, 291-292, 208, 217-218.

بشر بر دو اصل استوار است که، مانند هر قضیهٔ کلی دیگر دربارهٔ امور انسانی، دارای حقیقت و فایدهٔ عام است. اصل نخست این است که حقوق و منافع هر فرد تنها در صورتی از غفلت در امان خواهد بود که خود شخص ذی‌نفع بتواند، و عادتاً مستعد باشد، در پی آن برآید. اصل دوم این است که بهزیستی عمومی، به نسبت میزان و تنوع نیروهای شخصی که در پیشبرد آن در کار باشد، به مرتبتی بالاتر صعود می‌کند.

اگر این دو قضیه را به صورتی مشخصتر برای کاربست کنونی آنها بیان کنیم، چنین خواهیم داشت: افراد بشر به آن نسبت که بتوانند بر خود متکی باشند و به آنچه خود می‌توانند (به‌تنهایی یا به‌طور دسته‌جمعی) انجام دهند ــ و نه آنچه دیگران می‌توانند برای آنها انجام دهند ــ تکیه کنند، از شر اسارت دیگران در امان خواهند بود.

از مجموع این ملاحظات چنین برمی‌آید که تنها حکومتی که می‌تواند به‌طور کامل همهٔ نیازهای جامعه را برطرف سازد آن حکومتی است که همهٔ مردم در آن مشارکت داشته باشند؛ هرگونه مشارکتی، حتی در جزئی‌ترین وظایف عمومی دولت، مفید است؛ مشارکت در همهٔ شئون باید تا آنجاکه پیشبرد کلی امور کشور اجازه می‌دهد گسترده باشد، و مطلوب نهایی آن خواهد بود که همهٔ افراد در قدرت حکمرانی دولت سهیم باشند. لیکن از آنجاکه همه نمی‌توانند جز در یک جامعهٔ بسیار کوچک، در امور عمومی کشور مشارکت داشته باشند، بنابراین، نوع مطلوب یک حکومت کامل همان نوع انتخابی است.

میل در اینجا استدلال نمی‌کند که حکومت انتخابی از انواع دیگر حکومتها کارامدتر است (هرچند در مجموع به این نظر تمایل دارد)، بلکه بیشتر می‌خواهد بگوید که این نوع حکومت برای رشد افکار و منشهای کسانی که در

تابعیت آن بسر می‌برند مؤثرتر است. زیرا، چنانکه جای دیگر می‌گوید، "حکومت در آن واحد نفوذی بزرگ بر افکار آدمیان[۶۳] و مجموعه‌ای سازمان‌یافته برای انجام امور عمومی است." می‌گوید هر نوع دیگری از حکومت متمایل به ایجاد منشهای منفعلی است که هیچ‌گونه کار اصیل و ابداعی از آنها ساخته نخواهد بود و، در نهایت، ادارهٔ امور را به یک دیوانسالاری غیرخلاق و مداخله‌گر واخواهد نهاد.[۶۴]

ارزش یک دولت، در تحلیل نهایی، ارزش افراد تشکیل‌دهندهٔ آن است؛ دولتی که گسترش و اعتلای ذهنی افراد را جز تا حد یک مهارت کوچک اداری یا چیزی شبیه به آن در امور جزئی کسب و تجارت اجازه نمی‌دهد، دولتی که افراد خود را کوچک می‌کند تا حتی برای مقاصد سودمند، همچون ابزاری نرمتر در اختیارش قرار داشته باشند، روزی پی خواهد برد که با افراد کوچک نمی‌توان کارهای بزرگ انجام داد؛ و زمانی درخواهد یافت که این دستگاه حکومت که همه چیز را در برابرش فدا کرده است به کاری نخواهد آمد، زیرا برای آنکه دستگاه بتواند بدون هیچ مانع و رادعی نرم و روان حرکت کند، همهٔ نیروهای سازنده را نابود کرده است.

اعتقاد میل به استعدادهای بالقوهٔ فرد آزاد و گرایش او به جانبداری از بیان عقاید کم‌طرفدار، در بحث او دربارهٔ وظیفه حقیقی نهادهای انتخابی فصیح‌تر از هر جای دیگر عنوان شده است. معتقد است که چنین نهادهایی نباید به‌طور مستقیم ادارهٔ امور را بر عهده گیرند یا به وضع قوانین بپردازند، بلکه باید بر کسانی که سیاست را طرح و تنظیم می‌کنند و به مورد اجرا می‌گذارند نظارت داشته باشند.[۶۵]

۶۳. تأکید از ویراستار انگلیسی است.
64. *On Liberty*, p. 229, 170.
65. *Representative Government*, pp. 308, 309, 310-311, 312, 315, 317-318, →

یک تفاوت اساسی بین نظارت بر امور حکومت و عهده‌دار بودن کارهای اجرایی آن وجود دارد. یک شخص یا یک نهاد ممکن است بتواند بر همهٔ امور نظارت داشته باشد ولی نمی‌تواند همهٔ کارها را خود انجام دهد و در موارد بسیار هرقدر کمتر مسئولیت اجرایی داشته باشد به‌نحوی کاملتر می‌تواند نظارت خود را اعمال کند. ... ازاین‌رو یک مسئله این است که یک نهاد انتخابی بر چه چیز باید نظارت داشته باشد، و مسئلهٔ دیگر اینکه خود چه باید بکند... فقط آنچه را می‌تواند به‌نحو احسن انجام دهد باید مستقیماً انجامش را بر عهده گیرد. در مورد بقیهٔ امور وظیفهٔ راستین او این نیست که به اجرایشان بپردازد بلکه باید امکان اجرای آن را به‌وسیلهٔ دیگران فراهم آورد. ...

نهادهای انتخابی پرعضو نباید به ادارهٔ امور بپردازند. این حکم نه‌تنها بر اساسی‌ترین اصول حکومت مطلوب، بلکه بر اصول عملکرد موفقیت‌آمیز هرگونه فعالیتی استوار است. هیچ گروهی از افراد برای انجام امور، به مفهوم درست کلمه، شایسته نیست مگر آنکه سازمانی داشته باشد و در تابعیت رئیس یا فرمانده‌ای عمل کند... یک مجلس انتخابی از یک هیئت یا کمیته برای اداره کردن یا صدور دستورات جزئی به کسانی که مسئولیت اجرای امور را برعهده دارند شایستگیش کمتر است. حتی زمانی هم که نیتی خیر در کار باشد، مداخلهٔ چنین مجلسی تقریباً همیشه زیانبار است... سنجش و ارزیابی منافع حاصل از اقدامات یک ادارهٔ دولتی و نتایج ناشی از شیوهٔ خاص عملکرد آن نیازمند نوعی دانش و قضاوت کارشناسانه است که تقریباً در کسانی که برای آن منظور تربیت نشده باشند بسیار بندرت یافت می‌شود، چنانکه قابلیت اصلاح قانون در کسانی که به طور حرفه‌ای آن را مطالعه نکرده‌اند همین وضع را دارد. مطمئناً همهٔ

← 229-230, 230-231, 231-232, 233, 235, 237.

این مشکلات هنگامی که مجلس انتخابی بکوشد خود امور تخصصی دستگاه حکومت را انجام دهد نادیده گرفته خواهد شد. ...

وظیفهٔ راستین مجلس انتخابی در مورد مسائل اجرایی، آن نیست که با رأی خود دربارهشان تصمیمگیری کند، بلکه آن است که توجه کند کسانی که باید در مورد آنها اتخاذ تصمیم کنند افرادی شایسته باشند...

ولی این نیز به همان اندازه درخور توجه است، هرچند فقط در دوران اخیر است که رفته‌رفته پذیرفته می‌شود که یک مجلس پرعضو برای امور مستقیم قانونگذاری، به همان میزان کارهای اجرایی، نامناسب است. کمتر کار فکری و معنوی مانند امر وضع قوانین نیازمند آن است که نه‌تنها به‌وسیلهٔ ذهنهای مجرب و کارآزموده، بلکه به‌وسیلهٔ ذهنهایی که بر اثر کار طولانی و مطالعات فشرده پرورش یافته باشند انجام پذیرد. یک دلیل محکم و قطعی آن این است که هر ماده قانون باید با نهایت دقت و توجهِ دورنگر به تأثیرات آن بر دیگر مصوبات قانونی انشا شود؛ و هر قانونی که وضع می‌گردد باید بتواند با قوانینی که قبلاً به تصویب رسیده است سازگار و هماهنگ باشد. محال است بتوان چنین شرایطی را، به هر میزان، در مجلسی مرکب از افراد گوناگون، که در آن قوانین ماده به ماده مورد رأی‌گیری قرار می‌گیرند، فراهم آورد. ...

هر حکومتی که شایستهٔ کشوری بسیار متمدن باشد مجمع کوچکی را به‌عنوان یکی از ارکان اصلی خود دارا خواهد بود که شمارهٔ افراد آن از شمارهٔ افراد یک کابینه تجاوز نخواهد کرد. این مجمع به‌عنوان کمیسیون قانونگذاری که وظیفهٔ تعیین‌شده‌اش تهیه و تنظیم قوانین است عمل می‌کند... کسی خواهان آن نیست که این مجمع قدرت تصویب قوانین را داشته باشد؛ این کمیسیون فقط عامل آگاهی‌دهنده در ساخت و پرداخت آن قوانین خواهد بود؛ پارلمان نمایندهٔ ارادهٔ

[عام] است. هیچ لایحه‌ای تا زمانی که مورد تصویب پارلمان قرار نگیرد، به صورت قانون در نخواهد آمد؛ و پارلمان، یا هر یک از مجالس، نه‌تنها اختیار رد لوایح را دارد بلکه می‌تواند یک لایحه را برای بازنگری یا اصلاح به کمیسیون بازگرداند. همچنین، هر یک از مجالس می‌تواند با ارجاع هر موضوع به کمیسیون همراه با رهنمودها برای تهیهٔ یک قانون، ابتکار عمل داشته باشد. بدیهی است کمیسیون حق ندارد از به‌کار بردن امکانات خود برای تهیهٔ هر قانونی که کشور خواهانش باشد امتناع ورزد. دستور در مورد تنظیم یک لایحه برای یک منظور خاص، که در هر دو مجلس مورد تأیید باشد، برای اعضای کمیسیون لازم‌الاجراست، مگر آنکه آنان ترجیح دهند از سمت خود مستعفی شوند.

میل پس از آنکه وظایف تنظیم لوایح و اجرای امور جاری کشور را به افراد معدود واگذار می‌کند، دو وظیفه را برای مجلس باقی می‌گذارد که به نظر وی به بهترین نحو قادر به انجام دادن آن است. نخستین وظیفه، نظارت بر کسانی است که عهده‌دار امور اجرایی‌اند؛ یعنی ملزم کردن آنها به اینکه در مورد کارهایشان گزارش دهند، اگر نقصی در نحوهٔ انجام وظیفه‌شان یافت توبیخشان نماید و، در صورت عدم صلاحیت، از مقامی که دارند برکنارشان سازد و دیگران را به جای آنها منصوب کند. وظیفهٔ دوم شور و تأمل است، امری که یک مجلس بهتر از یک فرد می‌تواند انجام دهد.[66]

پارلمان علاوه بر وظیفهٔ نظارت، وظیفه‌ای دیگر هم دارد که اهمیتش از وظیفهٔ اول کمتر نیست؛ و آن وظیفه این است که هم «کمیتهٔ شکایات» ملت باشد و هم «کنگرهٔ عقاید» آن؛ محلی که در آن نه‌تنها عقاید عمومی ملت بلکه عقاید هر بخش آن، و تا حد امکان عقاید هر

66. *Ibid*., pp. 321, 322-323, 239-240, 241.

فرد برجستهٔ آن، بتواند در نهایت روشنی متجلی گردد و در معرض بحث و گفت‌وگو قرار گیرد؛ جایی که در آن هر یک از افراد کشور بتواند کسی را بیابد که بهتر از خود او بیانگر آراء و نظرهایش باشد ــ و این کار نه‌تنها در برابر دوستان و یاران بلکه در مقابل حریفان صورت پذیرد تا در برابر رأی مخالف به محک آزمایش زده شود؛ جایی که در آن کسانی که عقایدشان رد می‌شود از اینکه عقایدشان شنیده شده احساس رضایت کنند و تصور نکنند که عقاید آنها از روی میل و هوس رد شده، بلکه بدانند بر اساس منطقی برتر کنار گذاشته شده و، بنابراین، خود را به نمایندگان اکثریت ملت تسلیم کنند؛ جایی که در آن هر حزب و گروه عقیدتی بتواند نیروی خود را به کار گیرد، و تصور خطایش دربارهٔ شماره یا قدرت پیروانش اصلاح گردد؛ جایی که عقاید صاحب نفوذ در کشور بتوانند خود را به‌عنوان عقاید نافذ متجلی سازند و سپاهیان خود را در برابر حکومت صف‌بندی کنند، که در آن‌صورت فقط تجلی و حضور آن، حکومت را وادار به تسلیم خواهد کرد بدون آنکه ضرورتی برای توسل به زور باشد؛ جایی که در آن دولتمردان می‌توانند نهایت اطمینان و ایقان را داشته باشند که کدام عناصر عقیده و قدرت در حال رشد، و کدام عناصر در حال زوال است و قادر خواهند بود اقدامات خود را نه‌تنها با توجه به ضرورتهای حاضر، بلکه با توجه به تمایلات در حال پیشرفت شکل دهند. اغلب مخالفان مجالس انتخابی آنها را به‌عنوان محل سخن گفتن محض استهزا می‌کنند. ولی به‌هیچ‌وجه این استهزا پایه و اساس ندارد. من نمی‌دانم چگونه یک مجلس انتخابی می‌تواند به‌نحوی دیگر، جز از راه سخن گفتن، نیروی خود را به کار گیرد، هنگامی که موضوعِ حرف، مهمترین منافع کشور باشد و هر جملهٔ آن، عقیدهٔ جامعهٔ مهمی از افراد ملت یا یک فرد مورد وثوق آن را بازگو کند. مکانی که در آن علاقه یا عقیده‌ای

می‌تواند، حتی با شور و هیجان، موضوع خود را در برابر حکومت و علایق و عقاید دیگر مطرح سازد و آنها را وادار به استماع کند؛ یا با عقیدهٔ مطرح‌شده موافقت می‌شود یا دلیل مخالفت بروشنی ابراز می‌گردد. اگر این مجلس غیر از این هیچ منظوری دیگر را برآورده نسازد، باز یکی از مهمترین نهادهای سیاسی است که می‌تواند وجود داشته باشد و یکی از برترین ثمرات حکومت آزاد است. چنین «سخنگویی» اگر اجازه نیابد مانع «عمل» شود هرگز تحقیر نخواهد شد؛ و اگر مجالس بدانند و قبول داشته باشند که سخن گفتن و بحث کردن کار راستین آنهاست و «عمل کردن»، به‌مثابهٔ نتیجهٔ بحثها، وظیفهٔ یک نهاد مرکب از افراد گوناگون نیست، بلکه وظیفهٔ افرادی است که به‌طور ویژه برای عمل ذی‌ربط آموزش یافته‌اند، هرگز مانع عمل نخواهند شد؛ وظیفهٔ دقیق مجلس این است که ببیند آن افراد از روی صداقت و آگاهی انتخاب شوند، و جز از راه پیشنهادها و انتقادات نامحدود و زدن مهر رضایت یا مخالفت نهایی ملت، از هرگونه مداخلهٔ دیگری خودداری ورزد... همین محدود ساختن وظیفهٔ مجالس انتخابی در داخل این مرزهای منطقی موجب خواهد شد که نظارت به‌طور مؤثر کارساز با بهره‌وری از تخصصهای قانونگذاری و امور اجرایی (که با گسترش و پیچیده‌تر شدن امور انسانی اهمیت بیشتر می‌یابد) اعمال گردد.

دعوی میل در اینجا این نیست که اقلیت یا فرد بدعتگذار همیشه برحق است و اکثریت می‌خواهد مستبدانه با چماق آراءِ خود منکوبش کند. او، در واقع، می‌پذیرد که بر سر مسائل اخلاق اجتماعی عقاید اکثریت غالب در جامعه، هرچند در موارد بسیار خطا باشد، باز احتمال درست بودنش بیشتر است. او می‌خواهد وسیعترین فرصت ممکن در داخل و خارج پارلمان برای بیان نظریات

بدیع وجود داشته باشد.[۶۷]

کسی انکار نمی‌کند که بدعت و نوآوری عنصری باارزش در امور بشر است. همیشه نیاز به اشخاصی است که نه‌تنها حقایق جدید را کشف کنند و خاطرنشان سازند که آنچه زمانی حقیقت بوده است دیگر حقیقت نیست، بلکه کاربستهای نوین را آغاز کنند و سرمشق شیوه‌های عمل آگاهانه‌تر و سلیقه و احساس بهتر را در زندگی انسان ارائه دهند. هرکس که این باور را نداشته باشد که جهان اکنون در همهٔ روشها و کاربستهای خود به تکامل رسیده است، اهمیت این نیاز را انکار نخواهد کرد. درست است که همگان به‌طور مساوی نمی‌توانند مصدر این خدمت باشند لیکن اشخاص معدودی وجود دارند که، در مقایسه باکل آدمیان، اگر تجاربشان مورد پیروی دیگران قرار گیرد بهبودها و پیشرفتهایی در وضع جاری امور پدید خواهد آمد. ولی این معدود افراد، برجستگان تاریخند که بدون آنها زندگی بشر همچون آبی بی‌حرکت در یک گودال خواهد بود.

## جانبداری از اقلیتها

پیشنهادهای میل برای حفظ ارزشهای نوآوری در اجتماعی که حکومت اکثریت را پذیرفته است موضع سیاسی توجه‌برانگیز او را آشکار می‌کند. در رسالهٔ در آزادی گفته است که هرچند افراد عادی اجتماع، خود قادر به نوآوری نیستند، افتخار و عظمت انسان متوسط در قابلیت پیروی او از ابتکار و نوآوری اقلیت است. لیکن از آنجا که هنوز در این باره به باور کامل نرسیده است، ایجاد تعدیلاتی را در حاکمیت اکثریت، به‌وسیلهٔ اقداماتی ویژه برای تقویت موضع اقلیت، ضروری احساس می‌کند.

67. *On Liberty*, p. 163, 122.

> در یک مجلس انتخابی که کارش شور و تأمل است، بدیهی است که اقلیت باید تسلیم رأی اکثریت باشد؛ و در یک دموکراسی متوازن (از آنجا که آراءِ موکلان، هنگامی که بر آنها پافشاری ورزند، تعیین‌کنندهٔ دیدگاههای نهایی است) اکثریت مردم از طریق نمایندگانشان بر اقلیت و نمایندگان آنها غالب خواهند شد. ولی آیا این بدین معنی است که اقلیت نباید اصلاً نماینده‌ای داشته باشد؟... در یک دموکراسی متوازن واقعی، هر بخش از اجتماع، نمایندگانی خواهد داشت که البته تعداد آنها متناسب با جمعیت آن بخش خواهد بود. اکثریت انتخاب‌کنندگان همیشه اکثریت نمایندگان و اقلیت انتخاب‌کنندگان اقلیت نمایندگان را خواهند داشت. اگر چنین نباشد، حکومت نابرابری و امتیازات برقرار خواهد بود؛ یعنی یک بخش از اجتماع بر بقیه حکومت خواهد کرد: بخشهایی از داشتن نماینده و حق شرکت در تصمیمات محروم خواهند بود، و این امر خلاف هر گونه حکومت بر حق و، برتر از همه، خلاف آن اصل دموکراسی است که برابری را ریشه و بنیاد اصلی خود می‌داند.

پیشنهادی که میل برای جلوگیری از بی‌اثر شدن آراءِ اقلیت مطرح می‌کند، یعنی مسئله‌ای که نظام انتخابی در آن زمان در انتخاب اعضای مجلس عوام با آن روبه‌رو بود — و هنوز هم روبه‌روست —، نظام انتخابی متناسب[۶۸] بود که نخست دوسال پیش از انتشار کتاب حکومت انتخابی، به‌وسیلهٔ تامس هر[۶۹] پیشنهاد شد.

68. proportional representation

۶۹. Thomas Hare، یک وکیل دعاوی اهل لندن بود که در تاریخ جز برای تألیف یکی از کتابهای مربوط به نظام انتخابی اقلیت برجستگی خاصی ندارد. وی در سال ۱۸۵۹ با میل آشنا شد، یعنی زمانی که میل رسالهٔ تفکراتی در اصلاح پارلمان (*Thoughts on Parliamentary Reform*) را منتشر کرد. در این رساله میل پیشنهاد کرده بود که به صاحبان املاک و طبقات تحصیلکرده آراءِ اضافی داده شود. وی پس از آنکه رسالهٔ هر را خواند بدون تأمل ارجحیت آن را بر پیشنهاد خود پذیرفت و تا آنجا پیش رفت که گفت: "به نظر من شما برای نخستین بار دقیقاً مشکل انتخابات عمومی را حل کرده‌اید." در نظام پیشنهادی هر، هر کاندیدای مورد انتخاب باید یک «سهمیه» از آراء را کسب کند که به‌وسیلهٔ تقسیم آراءِ داده‌شده بر شمارهٔ کرسیهایی که باید اشغال شود، به دست می‌آید... رأی‌دهنده، به‌سهم ←

میل دربارهٔ طرح هر چنین می‌گوید: "این طرح به‌نحوی تقریباً بی‌نظیر راه اجرای یک اصل بسیار مهم حکومت را در جهت رسیدن به تکاملی آرمانی را با توجه به هدف خاص مورد نظر نشان می‌دهد و، درعین‌حال، منظورهای دیگری را برآورده می‌سازد که تقریباً به همان اندازه درخور اهمیتند."[۷۰]

از میان شیوه‌های تشکیل یک نهاد انتخابی ملی، این شیوه به بهترین نحو صلاحیتهای مطلوب معنوی را در میان نمایندگان تأمین می‌کند. در حال حاضر، شیوهٔ پذیرش عمومی، بیش از پیش راهیابی افراد پراستعداد و باشخصیت را به مجلس عوام دشوار می‌سازد. در نظام آقای هر... تقریباً هر شخص... که توانسته باشد به طریقی شرافتمندانه به مقامی برجسته رسیده باشد، هرچند فاقد نفوذ محلی باشد و به هیچ حزب سیاسی هم اعلام وفاداری نکرده باشد، برای کسب سهمیه لازم فرصتی عادلانه خواهد داشت؛ و با این راهِ تشویق‌کننده، چنان شماری از این‌گونه اشخاص داوطلب نمایندگی خواهند شد که تا کنون از خیال کسی هم نگذشته است.... به هیچ ترتیب دیگری به نظر نمی‌رسد که پارلمان بتواند افراد واقعاً برگزیدهٔ کشور را در خود جای دهد....

گرایش طبیعی حکومت انتخابی در تمدن جدید به سوی کم‌مایگی جمعی است؛ و این گرایش بر اثر توسعهٔ هرچه بیشتر حق رأی

←خود، می‌تواند در ردیف افراد مورد نظر خویش —از بهترین فرد گرفته تا کسی که حداقل موافقت را با نظرهایش دارد— رأی دهد. در مورد کاندیداهایی که بیش از میزان سهمیه رأی به دست آورند، آراءِ اضافی می‌تواند در سلسله‌مراتب ارجحیت انتخاب‌کننده به نمایندگان دوم و سوم والخ انتقال یابد. این نظام نه‌تنها تضمین می‌کند که هیچ‌یک از آراء —به‌استثنای آراء بسیار معدود— دور ریخته نشود، بلکه هر شخص صاحب‌نظری می‌تواند در هر جای کشور که باشد سهمیه لازم را به دست آورد و به نمایندگی پارلمان برسد. دوستی میل با هر و پذیرش باور او دربارهٔ نظام انتخابی متناسب در کتاب زیر مورد بحث قرار گرفته است:

Michael St John Packe, *The Life of John Stuart Mill* (Secker and Warburg, 1954), pp. 414-419.

70. *Representative Government*, pp. 355-366 , 357-361.

عمومی شدت می‌یابد و، درنتیجه، قدرت اصلی به طبقاتی می‌رسد که در سطحی پایین‌تر از سطح عالی فرهنگ درکشور قرار دارند. در دموکراسی کاذب... ممکن است نظر اقلیت فرهیخته در نهاد انتخابی به‌هیچ‌وجه وسیلهٔ ابراز نداشته باشد.... در برابر این شر، نظام انتخاباتی مبتنی بر اشخاص [71] [در برابر نظام انتخاباتی منطقه‌ای]که به‌وسیلهٔ آقای هر پیشنهاد شده، راه‌حلی دقیق و مشخص است. اقلیت افراد باسواد و بافرهنگ که در میان حوزه‌های انتخابی مختلف پخش هستند می‌توانند با اتحاد همدیگر، به نسبت تعدادشان، لایقترین افراد کشور را راهی پارلمان سازند. آنان با قوی‌ترین انگیزه چنین افرادی را بر خواهند گزید، زیرا به هیچ شیوهٔ دیگر نخواهند توانست با شمار اندکشان نظریات خود را انعکاس دهند... هیچ روش دیگری جز روش پیشنهادی آقای هر به نظر من نمی‌رسد که بتواند به‌طور قطع حضور چنین ذهنهایی را در پارلمان تضمین کند.

این بخش از مجلس انتخابی همچنین می‌تواند ارگان مناسب یک نقش مهم اجتماعی باشد که برای آن در هیچ‌یک از دموکراسی‌های موجود فکری نشده است، با وجود آنکه این نقش در هیچ حکومتی نمی‌تواند همچنان ایفانشده باقی بماند و آن حکومت به فساد و تباهی مسلم گرفتار نشود. این را می‌توان نقش نیروهای مخالف نامید. در هر حکومت یک قدرت از قدرتهای دیگر نیروی بیشتر دارد؛ و نیرومندترین قدرت همواره در پی به انحصار درآوردن قدرت است. این قدرت تا حدی آگاهانه و تا حدی ناآگاهانه می‌کوشد همه چیز را به سوی خود متمایل سازد، و زمانی ارضا می‌گردد که هیچ قدرت مخالفی را در برابر خود احساس نکند. بااینهمه، اگر موفق شود همهٔ قدرتهای رقیب را سرکوب کند و همه چیز را طبق الگوی خود شکل‌دهد، پیشرفت متوقف و زوال آغاز خواهد گشت...

71. system of personal representation

شاید بزرگترین مشکل حکومت دموکراتیک تاکنون این بوده است که چگونه می‌توان در چنین اجتماعی یک حفاظ اجتماعی، یا یک پایگاه[۷۲] برای ایستادگی فرد در برابر تمایلات قدرت حاکم فراهم آورد؛ یعنی یک پناهگاه و یک نقطهٔ اتکا برای عقاید و علایقی که مورد پذیرش افکار عمومی حاکم نیست. بر اثر نبود چنین پایگاهی، اجتماعات کهن و تقریباً همهٔ اجتماعات نوین، در پی سلطهٔانحصاری فقط بخشی از شرایط رفاه اجتماعی و روحی، یکسر فروپاشیده‌اند، یا به سکون و ایستایی گرفتار آمده‌اند (که خود به معنی تباهی و زوال آرام است).

اگر تجربهٔ عینی در مورد طرحهای مربوط به انتخاب نمایندگان اقلیت مأیوس‌کننده بوده، نباید فراموش کنیم که آنها در شرایطی کاملاً متفاوت از آنچه میل در ذهن داشته به مورد اجرا درآمده است. او بر این نظر بود که مجالس انتخابی، بیشترینه به کارهای تبادل نظر، انتقاد، و نظارت کلی بسنده کنند. برای رسیدن به چنین مقاصدی حضور نمایندگان اقلیت بسیار درخور توجه است. حتی اگر این نهاد، چنانکه میل امیدوار بود، نمی‌توانست بهترین مغزهای کشور را در کنار هم گرد آورد، احتمالاً می‌توانست مشوق استقلال باشد و سخنگویان دیدگاههای مختلف را در خود جمع کند.

از زمان نگارش این رساله تاکنون آنچه بر سر مجالس انتخابی آمده کاملاً روشن است. وظایف انتقاد و مشورت، بخشی به علت اعتقاد به‌ضرورت اقدام سریع و بخشی به علت ظهور احزاب منظم، بیش از پیش نقصان یافته است؛ احزاب سیاسی (دست‌کم در انگلستان) این مجالس را به ماشینهایی برای تأیید و تصویب رسمی تصمیماتی که در جای دیگر اخذ می‌شود تبدیل کرده‌اند. در این باب گفتنی است که یکی از رایجترین دفاعیات از مجلس اعیان، قبل از افول آن، این بود که چون در برابر جامعه رأی‌دهندگان مسئولیت ندارد، اعضایش

72. *point d´appui*

می‌توانند بدون هیچ‌گونه واهمه‌ای نظریات خود را بیان کنند. شاید بتوان گفت که پذیرش اخیر نمایندگان مادام‌العمر، مجلس اعیان را تجدیدحیات خواهد کرد و به آن به‌عنوان سخنگوی آگاه نظرگاههای فراموش‌شده ارزش خواهد داد.

هرچند ممکن است نظام انتخابات متناسب با توجه به تجارب و تحولات یادشده ارزش کمتر یافته باشد، درک این موضوع بسیار مهم است که میل در پیشنهاد این روش، با یکی از پایدارترین مسائل حکومت آزاد، یعنی مسئلهٔ رضایت، روبه‌روست. حتی امروز، با وجود حق رأی عمومی، این موضوع که افعال قانونگذاران ما به‌نحوی بسنده بازتابندهٔ خواستهای عمومی مردم است، بسیار محل مناقشه است. درواقع، وجود «واسطه‌های سیاسی»[۷۳] و «گروههای فشار»[۷۴] که خارج از مجالس قانونگذاری و ماورای خطوط احزاب بزرگ عمل می‌کنند شاهدی است بر این مدعا که نه پارلمان و نه دستگاه حزب به‌طور کافی بازتابندهٔ عقاید گوناگون مردم کشور نیستند. میل نگران آن بود که در نظام اکثریت، عقایدی نتوانند آزادانه ابراز گردند ولی این عقاید به‌گونه‌ای فرصت ابراز یافته‌اند که میل اگر می‌بود بحق آنها را نامسئولانه‌تر از عرصهٔ آزاد عقاید تلقی می‌کرد.

## توزین آراء

البته اعتقاد میل بر این است که مجلس انتخابی باید کاری بیش از فراهم آوردن امکان بیان عقاید اقلیت انجام دهد. چنانچه دستگاه انتخابی از "یک طبقهٔ واحد با تعصبات، دلبستگیها، و شیوه‌های فکری مشابه مرکب باشد، طبقه‌ای که صرف‌نظر از نارساییهای دیگر از عالی‌ترین فرهنگ زمان هم بی‌بهره باشد"، همچنان ناقص خواهد بود. به نظر وی، جز در موردی که اکثریت بتواند رشد و پیشرفت کند، خطر استبداد تودهٔ کم‌مایه وجود خواهد داشت. وی نمی‌خواهد

73. lobbies

۷۴. pressure groups (= گروههای ذی‌نفوذ).ـ م.

این پیشرفت با محرومیت اجباری افراد از حق رأی همگانی صورت پذیرد؛ یکی بدان علت که چنین امری مانع تربیت سیاسی آنها خواهد شد، و دیگر آنکه، چنین محرومیتی به دور از عدالت است، چون "در یک کشور کاملاً پیشرفته و متمدن نباید فرشتگانی برگزیده پرورش یابند؛ از هیچ‌کس جز بر اساس نارساییها و کوتاهیهای خودش، سلب صلاحیت نخواهد شد." بااینهمه، ظن وی در مورد سوءِاستفادهٔ تودهٔ اکثریت از قدرت سیاسی چنان قوی است که "برخی محرومیتها [از حق رأی] راکه دلایل مسلم ایجاب می‌کند" مجاز می‌شمارد.[۷۵]

من کاملاً غیرمنطقی می‌دانم که اشخاص بدون توانایی خواندن، نوشتن، و دانستن چهارعمل اصلی حساب بتوانند در انتخابات عمومی شرکت کنند.... بسیار ساده می‌توان از هر کسی که خود را برای ثبت‌نام رأی‌گیری معرفی می‌کند خواست که در حضور مأمور یک جمله از یک کتاب انگلیسی رونویسی کند و یک جمع سه‌رقمی انجام دهد؛ و با تعیین قواعد مشخص و آگهی‌های کافی در سطح کشور، اجرای صادقانهٔ چنین آزمون ساده‌ای را تضمین کرد....
این نیز مهم است که اعضای مجلسی که مالیاتهای عمومی و محلی را وضع می‌کند، باید منحصراً به‌وسیلهٔ کسانی انتخاب شوند که چیزی در زمینهٔ مالیاتهای وضع‌شده می‌پردازند. کسانی که اصلاً مالیاتی نمی‌پردازند، با رأیی که دربارهٔ پول دیگران می‌دهند، همه‌گونه انگیزه دست‌ودل‌باز بودن را دارا هستند و هیچ انگیزه‌ای برای صرفه‌جویی ندارند.... کار آنها به جایی می‌رسد که به خود اجازه می‌دهند برای هر هدفی که فکر می‌کنند بتوان آن را یک هدف عمومی نامید دست خود را در جیب دیگران فرو کنند....
به نظر من، اصول نخستین ایجاب می‌کند که استفاده از اعانات رفاهی ناحیه‌ای باید شرطی مطلق برای سلب صلاحیت شرکت در رأی‌گیری

75. *Ibid*., pp. 376, 378, 379, 380, 280, 281, 282.

عمومی باشد....
ورشکستگی به تقصیر، یا استفاده از کمک موضوع قانون درماندگی، تا زمانی که شخص دیون خود را نپرداخته، یا آنکه حداقل ثابت نکرده است که دیگر متکی به استفاده از اعانهٔ مخصوص درماندگان نیست و برای مدتی هم نبوده است، باید موجب سلب صلاحیت رأی‌دهنده شود. نپرداختن مالیاتها، مشروط بر اینکه ناشی از فراموشی و غفلت نباشد، باید تا زمانی که ادامه دارد موجب سلب صلاحیت رأی‌دهنده شود.

حتی با وجود این محدودیتها، میل فکر می‌کند که اکثریت رأی‌دهندگان کارگران یدی خواهند بود، و سطح پایین آگاهی سیاسی و وضع قوانین به نفع طبقه‌ای خاص دو خطر بسیار اساسی خواهد بود. او می‌پذیرد که همهٔ افراد حق دارند در امور عمومی نظری داشته باشند، لیکن قبول ندارد که همهٔ افراد دارای نظر مساوی باشند. از ترس آنکه مبادا افراد بی‌فرهنگ و ناآگاه سیاسی بر افراد شایسته و آگاه در جامعهٔ رأی‌دهندگان غلبه کنند، وی نظام آراءِ متعدد را پیشنهاد می‌کند.[۷۶]

اگر دو نفر که در امری دارای علاقهٔ مشترکند در موردی اختلاف نظر پیدا کنند، آیا عدالت ایجاب می‌کند که هر دو نظر با ارزش مساوی پذیرفته شود؟... امور ملی درست به یک کار مشترک شبیه است، با این تفاوت که از کسی خواسته نمی‌شود در مورد عقیدهٔ خود فداکاری کامل انجام دهد و از آن کاملاً بگذرد. عقیدهٔ هر کس می‌تواند همیشه در محاسبه دخالت یابد و نمره‌ای به آن اختصاص داده شود، و نمرهٔ بالاتر به رأی کسانی اختصاص یابد که عقایدشان در مرتبتی بالاتر ارزیابی می‌شود....

76. *Ibid*., pp. 381, 382, 383-384, 386, 283, 284, 265, 287.

تنها چیزی که می‌تواند محاسبهٔ عقیدهٔ یک نفر را معادل عقاید چند نفر دیگر توجیه کند، برتری معنوی فرد صاحب عقیده است؛ و در این باره وسیله‌ای لازم است که به‌تقریب این واقعیت را نشان دهد. اگر چیزی همچون یک آموزش ملی واقعی یا یک نظام قابل اعتماد آزمون عمومی وجود داشته باشد، آموزش را می‌توان به‌طور مستقیم به‌عنوان یک معیار به‌شمار آورد. در نبود این آموزش یا آزمون عمومی، ماهیت اشتغال شخص می‌تواند معیاری باشد. یک کارفرما به‌طور متوسط از یک کارگر عادی آگاهتر است.... یک سرکارگر عموماً از یک کارگر، و یک کارگر ماهر از یک کارگر غیرماهر آگاهی بیشتر دارد. یک مدیر بانک، یک بازرگان، یا یک کارخانه‌دار احتمالاً از یک کاسب ساده آگاهتر است، زیرا چنین افرادی حوزهٔ وسیعتری از موضوعات پیچیده را تحت سرپرستی خود دارند. در پی چنین شرطی [سه سال اشتغال در چنین سمتهایی] می‌توان حق دو رأی یا بیشتر را به کسانی داد که عهده‌دار چنین مسئولیتهای برتری بوده‌اند. کارهای غیرحرفه‌ای، هنگامی که به‌طور واقعی و نه به‌طور اسمی به‌وسیلهٔ کسانی انجام شود، البته دلالت بر درجهٔ بالاتری از آموزش خواهد داشت؛ و هرجا که یک امتحان کافی یا هرگونه شرایط سخت آموزشی قبل از ورود به یک شغل مورد نیاز باشد، افراد دست‌اندرکار می‌توانند بی‌درنگ از امتیاز آراء استفاده کنند. همین ترتیب را می‌توان در مورد فارغ‌التحصیلان دانشگاهها در پیش گرفت؛ و حتی کسانی که گواهینامه‌های معتبر داشته باشند که نشان دهد دوره‌های مورد نیاز مدارس آموزش عالی را گذرانده‌اند، می‌توانند از چنین امتیازی برخوردار شوند....

تا زمانی که شیوهٔ آراء متعدد طرح نشود و افکار عمومی پذیرای آن نگردد، یعنی شیوه‌ای که به آموزش و فرهنگ به‌طورکلی درجهٔ نافذیت برتری را که حق آن است بدهد، تا همچون موازنه‌ای در

برابر وزن عددی آراء کم‌سوادترین طبقهٔ جامعه عمل کند، به نظر من، نظام اخذ رأی کاملاً عمومی نمی‌تواند، بدون ایجاد فرصتی برای شرهای بیشتر، منشاءِ فواید و آثاری مثبت باشد.

انگیزه‌های میل نیکخواهانه است. بر این باور است که هر شخص باید در موقعیتی باشد که بتواند از منافع خود دفاع کند. بر مبنای این دلایل، او خود را یک دموکرات برمی‌شمارد، لیکن نمی‌خواهد نتایجی را بپذیرد که فکر می‌کند احتمالاً از آزادی یا برابری سیاسی ناشی می‌گردد. او، درحقیقت، نسبت به طبیعت بشر خوشبین نیست و این ظن را دارد که چنانچه آدمیان آزاد باشند بیشتر احتمال کار شرشان هست تا خیرشان. بدون شک، همان‌گونه که هیچ انسان معتقد به آزادی نمی‌تواند دربارهٔ چنین احتمالی اندیشه کند، نیرومندترین مدافعان دموکراسی نیز ممکن است پس از آنکه بشدت از اصل آزادی دفاع کردند با یک رشته اندیشه‌های ثانوی روبه‌رو شوند. میل تصور می‌کند که آدمیان از رأی برای پیشبرد منافع خود استفاده می‌کنند، و بر این نظر است که این منافع احتمالاً در نهایت در تضاد با خیر عمومی و منافع درازمدت خود اکثریت قرار خواهد گرفت. برای جلوگیری از این مسئله پیشنهاد می‌کند که آراء اوزان متفاوت داشته باشد و وزنی ویژه به آراءِ تحصیلکردگان و فرهیختگان اختصاص یابد. این پیشنهاد بدین مفهوم است که افراد تحصیلکرده و بافرهنگ، به احتمال، بیشتر از اکثریت بیسواد عمل نیک انجام خواهند داد، زیرا بهتر می‌توانند منافع عمومی را تشخیص دهند.

دلیل چندانی وجود ندارد که آن اقلیتی که مورد ستایش استوارت میل است از اکثریت مورد ظن او خردمندتر یا بافضیلت‌تر باشد. میل بدون آنکه متوجه این موضوع باشد، اعتقاد دارد که امور عمومی می‌تواند به بهترین نحو به‌وسیلهٔ افرادی چون خودش اداره شود، غافل از اینکه آموزش در همهٔ موارد نمی‌تواند منشهای خیرخواه و وارسته‌ای چون منش او را به وجود آورد. درواقع معیارهایی چون آموزش رسمی ممکن است در مورد ایجاد روح مردم‌دوستی کسانی که

آزمونهای آن را با موفقیت می‌گذرانند نقش چندانی نداشته باشد، بااینهمه او نمی‌تواند معیار بهتری را ارائه دهد. میل از اشرافیت معنوی در سیاست دفاع می‌کند، زیرا ذاتاً از ابتذالی که آن را جزءِ تفکیک‌ناپذیر دموکراسی سیاسی و اجتماعی می‌پندارد بیزار است.

بااینهمه، منشاءِ این گفتار فراتر از ذات و مشرب شخصی اوست. در واقع، هواداری میل از برگزیدگان معنوی، نفوذ اوگوست کنت را منعکس می‌کند. اگر او آن استبدادی راکه کنت در نهایت از آن جانبداری می‌کند نمی‌پذیرد، با نیکخواهی ویژه‌ای، در تخصیص مقام رهبری جامعه به مغزها و مهارتهای مدیرانه، با کنت کاملاً همداستان می‌شود. گرایشی مشابه به استقبال از عقاید دیگر صاحب‌نظران، در تعدیلاتی که با جدیت در نظام انتخابی به وجود می‌آورد انعکاس دارد. در اینجا پیشنهادهای او نتیجهٔ مطالعهٔ دو توکویل[۷۷] است که آثارش را در محافل معنوی انگلستان معرفی کرد. میل حقیقتاً به توانایی کسانی که زمانی مثیو آرنلد[۷۸] آنان را «نفس‌پرست متوسط‌الحال» نامیده بود اعتماد نداشت و در پی آن بود که منطقی برای واگذاری امور در دست «بهتران» جستجو کند.

ملاحظه‌ای نهایی به نظریات سیاسی میل شایستهٔ ذکر است. برداشت او از کار حکمرانی برداشتی مجرد و صوری است. به نظر نمی‌رسد که وی به این نکته توجه کرده باشد که موضوعات مورد رسیدگی پارلمان‌ها باید به خوشیها و غمها، کمبودها و فراوانیهای مردان و زنان عادی اجتماع مربوط باشد. او هیچ‌گونه ادراک روشنی از این واقعیت نشان نمی‌دهد که سیاستها و برنامه‌های عمومی در یک خلاءِ اجتماعی ساخت نمی‌شود، بلکه از تعدیلهای پیچیدهٔ فشارها و تقاضاهای متضاد پدید می‌آید. درست است که میل در جمله‌ای که به‌طور مبهم می‌گوید افراد احتمالاً قدرت سیاسی را برای پیشبرد منافع خود به کار می‌گیرند، به واقعیت فوق توجه می‌کند، ولی در قسمت اعظم ملاحظات خود دربارهٔ دستگاه حکومت، دوریش از واقعیتهای اجتماع، شگفت‌انگیز است. مطمئناً تا

77. de Tocqueville 78. Matthew Arnold

کنون هیچ مجلس قانونگذاری واقعی با آن خلوص ملکوتی که وی توصیه می‌کند انجام وظیفه نکرده است. میل باکنار نهادن شور و انفعال از صحنهٔ سیاست، این بخش از کار خود را فاقد آن ربط منطقی می‌سازد که در غیر این صورت می‌توانست از آن برخوردار باشد.

## گسترهٔ مطلوب نفوذ دولت

هدف محدودیتهایی که در رسالهٔ حکومت انتخابی برای اکثریت تعیین‌شده حمایت از فرد و اقلیت مورد غفلت است. ازاین‌رو، این محدودیتها با آن اصلی که در رسالهٔ در آزادی دفاع شده است تناقض ندارد. میل هرگز از اعتقاد استوار خود به ارزش فرد آزاد و آموزش‌یافته روی برنگردانده است. بااینهمه، معتقد است که فرد بدون میزانی از آنچه «سوسیالیسم موجه» می‌خواند نمی‌تواند نه آزاد باشد و نه آموزش‌یافته. در رسالهٔ در آزادی سه استدلال را بر ضد مداخلهٔ حکومت مطرح می‌کند: نخست، هر فرد، به احتمال غالب، خود مؤثرتر و کارامدتر از حکومت می‌تواند امور خویش را اداره کند؛ دوم، آزادی فردی عاملی مهم در تربیت قوای فکری و ذهنی است؛ سوم، افزایش غیرضروری قدرت دولت خطرناک است. تعدیلاتی که میل در نظریات خود در مورد دموکراسی به عمل آورد به زمان مطالعهٔ کتاب دموکراسی در امریکا اثر دو توکویل بازمی‌گردد؛ پذیرش سوسیالیسم را به تأثیر همسرش نسبت می‌دهد، زیرا رشد ذهنی وی «پابه‌پای رشد ذهنی او [یعنی همسرش]» جریان داشت. میل با همان صمیمیت معمول خود دربارهٔ تکامل عقایدش به سوی نظری مثبت‌تر دربارهٔ نقش دولت سخن می‌گوید.[۷۹]

> در آن روزها [یعنی دوران حد اعلای گرایش بنتمی او] در زمینهٔ امکانات پیشرفت بنیادی در مسائل اجتماعی، چیزی بیش از آنچه در

79. *Autobiography*, pp. 195-198.

مکتب قدیم اقتصاد سیاسی گفته شده بود به ذهنم نمی‌رسید. مالکیت خصوصی، چنانکه اکنون فهمیده می‌شود، و ارث، به نظر من و به نظر آنها، کلام واپسین قانونگذاری بود: و تخفیف و تعدیل نابرابریهای ناشی از این نهادها و ترتیبات اجتماعی به‌وسیلهٔ ملغا کردن حق نخست‌زادگی و انحصارات ارث، حداکثر چیزی بود که به ذهن من می‌رسید. اندیشهٔ آنکه می‌توان برای از میان بردن بی‌عدالتی از این حد فراتر رفت —زیرا بی‌عدالتی وجود دارد، خواه رفع کامل آن را بپذیریم و خواه نپذیریم— مرا با این واقعیت روبه‌رو می‌کرد که معدودی ثروتمند زاده می‌شوند و اکثریتی عظیم فقیر؛ آنگاه به تصورات خیالی می‌پرداختم و فقط این امید را داشتم که به‌وسیلهٔ آموزش همگانی که به محدودیتی دلخواه در مورد افزایش جمعیت منجر می‌شود، وضع فقرا می‌تواند تحمل‌پذیرتر گردد. به‌اجمال، من دموکرات بودم، ولی به‌هیچ‌وجه سوسیالیست نبودم. ما [یعنی او و همسرش] اکنون [یعنی اوایل سالهای ۱۸۵۰] بسیار کمتر از گذشته دموکرات هستیم، زیرا مادام که تعلیم‌وتربیت چنین اسفبار نارسایی خود را ادامه دهد، ما همچنان از جهل و، بویژه، خودنگری و ددمنشی تودهٔ مردم هراس داریم؛ لیکن آرمان ما از پیشرفت نهایی از حد دموکراسی درگذشت و به‌طور قطع ما را در صف کلی سوسیالیست‌ها قرار داد. درحالی‌که با نهایت توان خود، ستمگری اجتماع بر فرد را که اکثر نظامهای سوسیالیستی مستلزم آن است نفی می‌کردیم، در انتظار روزی بودیم که دیگر جامعه میان طفیلی‌ها و زحمتکشان تقسیم نشود؛ یعنی زمانی فرا رسد که این قانون که هر کس کار نمی‌کند نباید چیزی بخورد تنها در مورد فقیران به‌کار نرود بلکه بیطرفانه دربارهٔ همه نافذ باشد؛ آن زمان که تقسیم فراوردهٔ کار به جای آنکه بر اساس تبار و نسب صورت پذیرد (چنانکه اکنون به مقیاسی وسیع چنین وضعی دارد) بر اساس یک اصل پذیرفته‌شدهٔ

عادلانه انجام گیرد؛ همچنین، چشم‌انتظار زمانی بودیم که بشر بتواند برای کسب منافعی سختکوشانه تلاش کند که تنها به خود او تعلق نداشته باشد بلکه در استفاده از آنها با اجتماعی که به آن تعلق دارد سهیم باشد. به نظر ما، مسئلهٔ اجتماعی آینده این است که چگونه بالاترین آزادی عمل فرد را با مالکیت اشتراکی مواد اولیهٔ جهان هماهنگ و متحد سازیم و امکان مشارکت مساوی همگان را در منافع کار مشترک فراهم آوریم.

ما دریافتیم که هر تحول اجتماعی از این‌گونه، در صورتی امکانپذیر یا مطلوب خواهد شد که یک دگرگونی اساسی، هم در تودهٔ بیسواد که اکنون جماعت زحمتکش را تشکیل می‌دهند صورت پذیرد و هم در اکثریت عظیم کارفرمایان آنها. هر دو طبقه باید بیاموزند که صرفاً برای منافع محدود و شخصی خویش تلاش نکنند بلکه مساعی خود را برای هدفهای اجتماعی و عمومی به کار بندند. ولی چنین استعداد و قابلیتی همیشه در بشر وجود دارد و تحت هیچ شرایطی نابود نخواهد شد. تعلیم‌وتربیت، عادت، و پرورش احساسات و عواطف موجب خواهد شد که هر انسان عادی همه‌گونه توان خود را برای کشورش به کار بندد و در وقت ضرورت از برایش نبرد کند.

آن خودپرستی ریشه‌دار که ماهیت کلی وضع کنونی اجتماع را تشکیل می‌دهد، تنها بدان علت ریشه‌هایش چنین به ژرفا رفته است که جریان کلی نهادهای موجود در جهت تقویت آن اثرگذارند؛ و در این ارتباط نهادهای جدید بیش از نهادهای دیرین مؤثرند، زیرا در فضای زندگی کنونی فرصتهایی که پیش می‌آید تا فرد کاری را بدون دریافت مزد برای اجتماع انجام دهد بسیار کمتر از فرصتهایی است که برای این منظور در جوامع مشترک‌المنافع کوچک قدیم وجود داشته است. این ملاحظات موجب نشد که ما بیخردی کسانی را که می‌کوشند انگیزه‌های نفع شخصی را در امور اجتماعی نفی کنند (در

شرایطی که هنوز نتوان جانشینی برای آنها در نظر گرفت) نادیده انگاریم؛ بلکه ما همهٔ نهادها و ترتیبات اجتماعی موجود را همچون چیزهایی... «صرفاً موقتی» پنداشتیم، و با نهایت خرسندی و علاقه از همهٔ تجارب جامعه گرایی افراد برجسته (مانند ایجاد جوامع تعاونی) استقبال کردیم که (صرف‌نظر از موفق شدن یا نشدن) دست‌کم توانسته‌اند به‌عنوان بهترین وسیلهٔ آموزش برای کسانی که در آن برنامه‌ها شرکت جسته‌اند مفید واقع گردند؛ یعنی توانسته‌اند به‌وسیلهٔ پرورش استعدادهای افراد در جهت ایجاد انگیزشهای بیشتر برای کارهای اجتماعی و آگاه کردن آنان به نقایص و نارساییهایی که موجب شکست چنین برنامه‌هایی می‌گردد، اثر مثبت داشته باشند.

## جمع‌گرایی موجه

این تغییرات پیشرونده در عقاید میل، چنانکه خود می‌گوید، "در چاپ دوم رسالهٔ اصول اقتصاد سیاسی بیش از چاپ اول آن نمایان است و در چاپ سوم کاملاً چشمگیر و آشکار است." میل در چاپ سوم و چاپهای بعدی این رساله مداخلهٔ بسیار وسیع دولت را [در امور اقتصادی و اجتماعی] توجیه می‌کند، لیکن می‌کوشد با تفاوت نهادن میان مداخلهٔ آمرانه و غیرآمرانهٔ دولت، چنین دخالتی را مشروعیت بخشد. منظور وی از مداخلهٔ «آمرانه» آن است که دولت ممیزی و نظارت خود را بر اعمال آزادانهٔ افراد تسری دهد.[۸۰]

دولت می‌تواند همهٔ افراد را از انجام دادن امور خاصی منع کند، یا انجام دادن آنها را بدون اجازهٔ خود ممنوع سازد؛ یا انجام دادن برخی کارها را به آنها توصیه کند، یا روش انجام دادن بعضی کارها را مشخص نماید که فعل یا ترک فعل آنها به نظر خود افراد واگذار

80. *Principles of Political Economy* (fifth London edition), II, pp. 559-560.

شود.... بدیهی است... که یک دولت آمر... برای توجیه مداخلهٔ خود در هر مورد به دلیلی بسیار نیرومند نیازمند است؛ درعین‌حال، دولت باید در بسیاری از وجوه زندگی آدمی به‌طور قطع و یقین از دخالت خودداری ورزد....

در پیرامون هر انسان حریمی وجود دارد که هیچ دولتی... نباید به خود اجازهٔ مداخله در آن را بدهد؛ در زندگی هر انسان که سالهاست به مرحلهٔ تشخیص رسیده است، بخشی وجود دارد که در محدودهٔ آن، فردیت آن شخص باید دارای سلطهٔ مطلق باشد و هیچ فرد دیگر یا جامعه‌ای حق هیچ‌گونه نظارت و ممیزی را نداشته باشد.

این البته بیان مجدد آن «اصل ساده» است که در رسالهٔ در آزادی مطرح شده است. این اصل در صورتی معتبر است که این نظر را بپذیریم که هر فرد خود بهترین تشخیص‌دهندهٔ خیر خویش است. با پذیرش این نظر به این استنتاج می‌رسیم که فقط در موارد بسیار اندک اقدام و عمل دولت را می‌توان قابل توجیه دانست. مشکل اینجاست که میل نمی‌تواند به‌طور کامل این نظر را بپذیرد، و توخالی بودن این اصل که چنین جسورانه مطرح شده است هنگامی نمایان می‌شود که وی به موارد مشخص می‌پردازد؛ زیرا پس از آن وی اصل دیگری را می‌پذیرد دایر بر اینکه در بعضی موارد فرد نمی‌تواند به‌تنهایی پاره‌ای امور را که مطلوب نفع عامه است انجام دهد. هنگامی که میل به حقیقت این اصل اذعان می‌کند، راه برای دولت مسئول رفاه[۸۱] گشوده می‌شود. امتیازاتی که وی در مورد مداخلهٔ دولت، حاضر به اعطایشان است بدین شرح است[۸۲]:

(۱) دولت می‌تواند، حتی به‌رغم لاقیدی یا مخالفت پدران و مادران، بر تربیت کودکان تأکید ورزد، به این دلیل که "افراد تربیت‌نایافته نمی‌توانند داوران شایستهٔ تعلیم‌وتربیت بشوند." و هر دولت که به حد بسندهٔ تمدن رسیده باشد

۸۱. welfare state (= دولت بهزیستی).ـ م.

82. *Ibid.*, pp. 573-603.

می‌تواند آموزشی را ارائه دهد که از آنچه اکثریت مردم بدون برنامهٔ مشخص انتظار دارند بهتر باشد.

(۲) دولت می‌تواند به‌طور موجه افراد را از تعهدات قراردادهای دائم در مواردی که طرفین قرارداد نتوانند داوران شایسته‌ای در خصوص آثار ناشی از آن تعهدات باشند معاف گرداند. "این ملاحظات بیشتر در مورد ازدواج، یعنی مهمترین مورد تعهد در زندگی انسان، مصداق دارد."

(۳) مؤسسات عمومی که به علت ماهیت اوضاع و احوال از زمرهٔ انحصارات باشند شایسته است که تابع قوانین و مقررات دولت عمل کنند.

(۴) قانون می‌تواند حقاً محدودیتی را برای ساعات کار به وجود آورد، زیرا بدون مداخلهٔ قانون در این خصوص، چنین محدودیتی تنها در صورتی می‌تواند اعمال گردد که یک توافق عمومی میان همهٔ کارکنان حاصل گردد و آن هم بسیار بعید است.

(۵) تحقیقات و اکتشافات علمی و تهیهٔ چیزهایی از قبیل راهنماهای شناور در دریاها، فانوسهای دریایی، و دیگر کمکهای لازم برای دریانوردی می‌تواند ازجمله وظایف دولت باشد، زیرا وجود آنها برای اجتماع ضروری است و از حد امکانات خصوصی افراد درمی‌گذرد. این‌گونه چیزها بندرت می‌تواند همچون منبعی برای نفع شخصی باشد.

(٦) میل می‌پذیرد که اتحادیه‌های کارگری می‌توانند حقاً سطح دستمزدها را بالا برند.

(۷) علاقهٔ میل به اصلاحات ارضی نه‌تنها وی را بر آن داشت که از الغای حق نخست‌زادگی و موقوفات جانبداری کند بلکه او را به حمایت از نوعی «مالیات واحد» بر بهرهٔ مالکانه برانگیخت.

(۸) میل به بهداشت عمومی و قوانین کار و حتی نسبت به پیشنهادهایی در مورد بیمهٔ درمانی، بیمهٔ حوادث صنعتی، و رفاه سالمندان علاقهٔ فراوان یافت.

عموماً این بحث مطرح شده است که این تغییرات مترقیانه در نظریات میل، وی را به موضعی رهنمون شد که با آزادی فرد که به مدافعه‌اش برخاسته بود

کاملاً تناقض داشت. در مورد این بحث دو نکته قابل ذکر است. نخست اینکه، وی از تلاش برای همسازی ظاهری [در تفکرات فلسفی خود] دست برمی‌دارد و آشکارا می‌پذیرد که مسائل اجتماع ــ دست‌کم تا آن زمان ــ پیچیده‌تر از آن است که بتوان همهٔ آنها را با یک فرمول مشخص و ثابت درک و حل کرد. در رسالهٔ اقتصاد سیاسی، میل اعتراف می‌کند که یک نظریهٔ کلی درخصوص گسترهٔ برحق عملکرد دولت ناممکن است، و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان راه‌حلی همگانی برای این مسئله ارائه داد و مطمئناً نمی‌توان گفت که متفکر دیگری پس از وی ادعا کرده است که یک «راه‌حل همگانی» را یافته است. میل در اینجا با برک همداستان می‌شود که ظریفترین مسئلهٔ قانونگذاری این است که "در چه زمینه‌هایی دولت باید به کمک عقل عمومی به‌طور مستقیم مدیریت داشته باشد، و چه اموری را باید به آزادی و اختیار افراد واگذارد و حداقل مداخلهٔ ممکن را به عمل آورد. محققاً هیچ امری را نمی‌توان در این باره مشخص کرد که پذیرای استثنائات موقت و دائمی نباشد."[۸۳] امتیازاتی که میل می‌خواهد به حوزهٔ عمل دولت بدهد طبعی حساس را نمایان می‌سازد که در میان ویژگیهای یک دوستدار اجتماع، بیش از یک همسازی «منطقی» خشک ارزشمند است.

دومین نکته‌ای که می‌توان در مورد تناقضهای احتمالی میان فردگرایی و جمع‌گرایی میل بیان کرد این است که غایت دولت، به‌زعم او، بهبود کیفیت و فزونی سعادت افراد است و این غایت نباید از راه تحکم به آنها، بلکه از راه ایجاد امکانات بیشتر برای آنکه بتوانند خود بهترین خواستهای خویش را تحقق بخشند حاصل گردد. بااینهمه، تفاوت قائل شدن میان اجبار و تشویق، در عمل، ساده‌تر از آن نیست که بخواهیم یک «راه‌حل همگانی» برای مسئلهٔ کلی مداخلهٔ دولت ارائه دهیم. برداشت میل از انسان آنچنان خوشبینانه نیست که موجب شود وی آزادی کامل را برای آدمیان قائل گردد، درعین‌حال، آگاهی وی از شرهای ناشی از آزادی بی‌حدوحصر فعالیت اقتصادی او را بر آن می‌دارد که از دولت

83. *Thoughts and Details on Scarcity* (1795).

برای گستراندن دامنهٔ آزادی استفاده کند.[۸۴]

همهٔ کسانی که در سطح زمان و روزگار خویش زندگی می‌کنند بسادگی می‌پذیرند که دولت نباید افراد را از نشر عقایدشان، پیگیری کارهایشان، خریدوفروش داراییهایشان در هر مکان و به هر ترتیب که مفید و مقتضی تشخیص می‌دهند منع کند. دولتها غیر از جلوگیری از تجاوز و حیله‌گری، اگر بکوشند فعالیت آزاد افراد را مقید و محدود سازند، زیانش مسلماً بیش از فایده‌اش خواهد بود. ولی آیا باید از این سخن چنین نتیجه گرفت که دولت نمی‌تواند خود یک فعالیت آزاد داشته باشد؟ ــ یعنی نمی‌تواند به‌طور مفید و مؤثر نیروهای خود، وسایل اطلاعاتی خود، و منابع مالی خود را (که از امکانات هر تشکیلات دیگر یا هر فردی درمی‌گذرد) برای پیشبرد رفاه و سعادت عمومی با استفاده از هزاران راهی که افراد هرگز به فکرشان نمی‌رسد، یا انگیزهٔ کافی برای تلاش در جهت آن ندارند، یا فاقد قدرت کافی برای به انجام رساندنش هستند به کار گیرد؟ بهتر است به یک جنبهٔ موضوع و آن هم یک جنبهٔ محدود آن بسنده کنیم؛ دولت را باید یک انجمن عام‌المنفعهٔ بزرگ یا یک شرکت بیمهٔ متقابل تلقی کرد که وظیفه‌اش (با در نظر گرفتن مقررات لازم برای جلوگیری از سوءِاستفاده‌ها) کمک رساندن به بخش عظیم اعضای خود است که نمی‌توانند خود به خویشتن یاری رسانند.

نمی‌توان گفت که مسئلهٔ تلاش برای سازش دادن اصول بنتمی با نگرشی تازه‌تر دربارهٔ حوزهٔ عمل دولت، در برابر همهٔ روشن‌اندیشان آن روزگار وجود داشت، و مانند برخی چنین نتیجه گیری کنیم که میل در آن میان فقط یک

84. Essay on Coleridge in *Dissertations and Discussions* (secod edition; London, 1875).

«ویکتوریایی نیک» بود. علت آنکه نمی‌توان چنین سخنی گفت تنها این نیست که علاقهٔ میل به تلاش برای سازشی صوری در این خصوص محل تردید است بلکه، همچنین، بدین علت است که وی با معضلی روبه‌رو بود که ما امروز روبه‌روییم —یعنی مسئلهٔ رضایت افراد در سیاست و مسئلهٔ نقش راستین حکومت. پیشنهادهای آزمایشی او در این باره دست‌کم از همهٔ پیشنهادهایی که اکنون به‌وسیلهٔ کسانی مطرح می‌شود که گرفتار شکهای او نیستند پسندیده‌تر به نظر می‌رسد.

فصل پنجم

# کارل مارکس

# (۱۸۱۸-۱۸۸۳)

---

## شرح حال

کارل مارکس در سال ۱۸۱۸ در تریر[1] واقع در ایالت راینلاند[2] پروس چشم بر جهان گشود. پدر و مادرش یهودی بودند و به هنگام کودکی مارکس به مسیحیت گرویدند، ولی به نظر نمی‌رسد که این موضوع با آراءِ دوران بلوغ مارکس ارتباطی داشته باشد. از بدگمانی معمول آلمانی‌ها در مورد روس‌ها که بگذریم، وی به وجهی فوق‌متعارف از پیشداوریهای نژادی و ملی معمول فارغ بوده است. مارکس در شهرهای بن، برلن، و ینا به تحصیل تاریخ، حقوق، و فلسفه پرداخت و در سال ۱۸۴۱ از دانشگاه ینا دکترای فلسفه گرفت. دو سال بعد به سوسیالیسم گروید و ازدواج کرد. همسر وی از اشراف پروس بود و گویا مارکس، به‌رغم عقاید سوسیالیستی‌اش، از این موضوع احساس غرور می‌کرد. عقاید انقلابیش موجب شد که مورد ظن مقامات روز قرار گیرد و همین امر مانع استخدام وی به‌عنوان مدرس دانشگاه گردید. از آن زمان به بعد در سلک روزنامه‌نگاران انقلابی درآمد، و پس از اخراج از پروس، از ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۹ در فرانسه و بلژیک به فعالیتهای غیرقانونی و پنهانی پرداخت. بیانیهٔ کمونیست[3]، که با همکاری انگلس نگاشته شد و در ژانویهٔ ۱۸۴۸ انتشار یافت، فراورد این سالهاست. مارکس که در سال ۱۸۴۹ بر اثر فشار دولت پروس از فرانسه رانده شد، به لندن رفت و تا پایان عمر در آن شهر زیست.

در سالیان تبعید که بیش از نیمی از زندگی مارکس را فرا گرفت بیشتر کارمایهٔ

1. Trier  2. Rhineland  3. *Communist Manifesto*

وی مصروف تهیهٔ یادداشتهایی شد که به‌فرجام به‌عنوان کتاب سرمایه[۴] انتشار یافت. افزوده بر آن، تک‌نگاشتها و جستارهایی درباب سوسیالیسم می‌نوشت و با رهبران سوسیالیست که جویندهٔ نظریات وی بودند رای می‌زد. بسیاری از این سالها را با ناداری جانکاهی دست به گریبان بود و بیماری و مرگ فرزندان بر تلخی زندگی او می‌افزود. گهگاه درآمدی از نگاشته‌هایش تحصیل می‌کرد لیکن براستی، بیشتر از راه کمکهای انگلس گذران زندگی می‌کرد؛ و این دوست عاقبت مستمری بسنده‌ای برایش قرار داد تا سالهای پسین عمر را با رفاهی نسبی بسر آورد. بیماری و ضعف اجازه نداد که مارکس بیش از یک جلد کتاب سرمایه را در حیات خود منتشر کند، و مجلدات دوم و سوم آن را انگلس مدتها پس از مرگ او، در ۱۸۸۳ از روی یادداشتهای وی گرد آورد. با وجود این مسائل، رهبری وی بر جنبش سوسیالیسم انکارناپذیر بود و در زمان حیاتش بر جایگاه قدیسی و پیامبری برنشست. مارکس و انگلس در ترویج و تبلیغ اندیشه‌های کمونیستی در سراسر زندگی خود دوست و همکار یکدیگر بودند و همکاری آن دو براستی چنان نزدیک و صمیمانه بود که سخت می‌توان سهم هر یک را در پروراندن اصول عقاید کمونیسم باز نمود. انگلس خود از توان و استعدادی هنگفت بهره داشت و، با وجود آنکه با بزرگواری کمیابی نبوغ راستین را از آن مارکس می‌شمرد، کمونیست‌های سپسین سهم سترگ او را در پیشبرد این جنبش بازشناخته‌اند. ازاین‌رو، تاحدی بس وسیع، بحث دربارهٔ مارکس، بحث دربارهٔ مارکس و انگلس است.

فریدریش انگلس در سال ۱۸۲۰ به دنیا آمد؛ پدرش یکی از کارخانه‌داران ثروتمند نساجی در بارمن[۵] بود. در جوانی هنگامی که در منچستر نماینده و حافظ منافع پدر بود، با اوضاع اجتماعی انگلستان آشنا شد و با نگارش کتاب وضع طبقات کارگر در انگلستان[۶] که در سال ۱۸۴۵ انتشار یافت، درکشورهای اروپایی شهرت و اعتباری به دست آورد. در جنبش انقلابی سال ۱۸۴۸ اروپا،

4. *Capital* 5. Barmen
6. *The Condition of the Working Classes in England*

به‌عنوان روزنامه‌نگار و انقلابگر نقشی فعال بر عهده گرفت. پس از فروریزش آن جنبش به انگلستان بازگشت و به اشتغال عادی خود پرداخت. در ۱۸۶۹ از کار کناره گرفت و باکار نویسندگی و به‌عنوان یکی از مقامات «بین‌الملل»های اول و دوم، همهٔ مجال خویش را وقف کوششهای انقلابی کرد. انگلس دوازده سال پس از مرگ مارکس در قید حیات بود. دوستی و همکاری مارکس و انگلس، اگر بکل در تاریخ پویشهای معنوی بی‌بدیل نباشد، سخت نادر است. سلوک با مارکس به هیچ روی کار ساده‌ای نبود، و انتظارات و درخواستهای مالی بی‌وقفهٔ او و بی‌اعتنایی خشونت‌بارش به احساسات انگلس به حدی طاقتفرسا می‌رسید. از آنجاکه انگلس می‌توانست به‌تنهایی و با تلاش مستقل خویش به شهرتی عظیم دست یابد، علاقه به این همه ازخودگذشتگی و نقش دوم داشتن درکنار مارکس، تنها بر پایهٔ سرسپردگی مطلق او به آرمان کمونیسم توجیه‌پذیر است.

نیکولای لنین متفکر سومی است که در این فصل مورد بحث قرار می‌گیرد. نام اصلی او ولادیمیر ایلیچ اولیانوف[7] است و در ۱۸۷۰ چشم بر جهان گشود. پدرش بازرس مدارس بود و وی دوران کودکی و جوانی را با رفاه و آسایش گذراند، و از تحصیلات رسمی خوبی برخوردار شد. لیکن اعدام برادر بزرگتر او به جرم توطئه بر ضد جان تزار آلکساندر سوم موجب گردید که در هفده‌سالگی به سوسیالیسم روی آورد. هرچند از دانشگاه قازان به خاطر فعالیتهای انقلابی اخراج گردید، بعداً توانست تحصیلات خود را در حقوق در دانشگاه سن‌پطرزبورگ به پایان رساند. ولی به جای آنکه به‌کار حقوق بپردازد، در بیست‌وسه‌سالگی، فعالیتهای خود را به‌عنوان یک انقلابی حرفه‌ای آغاز کرد. بین سالهای ۱۸۷۹ و ۱۹۰۰ به حالت تبعید در سیبری بسر برد، و چون در این مدت از محل دارایی خود در بخش اروپایی روسیه یک عایدی دریافت می‌کرد و اجازه داشت تحصیلات خود را ادامه دهد، این تبعید تجربهٔ نامطلوبی نبود. دورهٔ میان سالهای ۱۹۰۰ و ۱۹۱۷ را بیشتر در اروپای غربی به‌عنوان نمایندهٔ حزب سوسیال‌دموکرات روسیه سپری کرد و فقط مدت کوتاهی در زمان

7. Vladimir Ilyich Ulianov

انقلاب ۱۹۰۵ به روسیه بازگشت.

در طول سالهایی که در خارج بسر می‌برد به روزنامه‌نگاری انقلابی سرگرم بود و با رهبران میانه‌رو سوسیالیست‌ها مباحثات و مجادلاتی شدید داشت. در ادامهٔ فعالیتهای سیاسی خود، در سال ۱۹۱۷ رهبر بلامنازع بخش بلشویک حزب خود گردید. در این سال دولت آلمان، با این نظر که حضور لنین در روسیه موجب تضعیف قدرت نظامی آن خواهد شد، بازگشت او را از سویس امکانپذیر ساخت. هنگامی که به روسیه وارد شد فرماندهی بخش بلشویک را بر عهده گرفت و انقلاب نوامبر ۱۹۱۷ را طرحریزی و رهبری کرد. از آن زمان تا هنگام مرگش در سال ۱۹۲۴، رهبری دولت روسیه را برعهده داشت. لنین در مقام یک رهبر شجاعت و قاطعیت فراوان، و در مقام یک مدیر مهارت و قابلیت بزرگی از خود نشان داد. درعین‌حال، کاملاً از تعلقات شخصی فارغ بود و همهٔ نیروی خود را با سرسپردگی تعصب‌آلودی در راه تحقق آرمانهای کمونیسم به کار بست. هر چند در شناخت آیین مارکس استادی زبردست بود، بحث وی دربارهٔ روش انقلاب و ماهیت دیکتاتوری پرولتاریا، سهم اصلی او در این جنبش است.

## فلسفهٔ سیاسی

### علمی جدید دربارهٔ اجتماع

کمونیسم همچون مجموعه اصولی ارائه گردید که پیروی از آن موجب می‌گشت هدفهای موعود انقلاب کبیر فرانسه ـ آزادی، برابری، برادری ـ یکباره و برای همه تحقق یابد. کمونیست‌های سخت‌کیش[8] بر این باور بودند که بهره‌گیران واقعی انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، و نیز انقلابهای ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸، طبقات میانه یعنی صاحبان اموال و وابستگان آنها یا، در قاموس کمونیسم، بورژواها بوده‌اند. از این دیدگاه، اختلافات عظیم ثروت و رفاه موجود در اروپا در کنار

8. orthodox communists

بازدهی فزایندهٔ نظام صنعتی، موجب می‌شد که سخن از آزادی و برادری تمسخری بیش نباشد. ولی با تحقق برابری اقتصادی،که کمونیسم کلید آن‌را به دست می‌داد، آزادی راستین و برادری راستین خودبه‌خود حاصل می‌شد. دهقانان و کارگران فرانسوی که اجدادشان زندگی خود را وقف جنگهای انقلابی کرده و کارگران انگلیسی که از جنبش چارتیست‌ها[9] حمایت کرده‌بودند، سرانجام به آن حقوقی که «فرادستان» اجتماع از آنها سلب کرده بودند دست می‌یافتند. به‌عبارت‌دیگر، بهره گیری از تمامی توانهای بالقوهٔ انقلاب صنعتی، حقوق سیاسی موعود انقلاب فرانسه را در مرتبت دوم اهمیت قرار می‌داد،زیرا «حقوق» به‌عنوان داعیه‌هایی علیه دولت،هنگامی‌که دولت ناپدید می‌شد و یک جامعهٔ همسود تعاونی[10] در پی آن به‌وجود می‌آمد،نمی‌توانست معنایی داشته باشد. پیوند کمونیسم با نظریات علمی نافذ در روزگار خود بسیار نزدیک است. درواقع همین نزدیکی بود که چنان جذبه‌ای به کمونیسم بخشید. پدران کمونیسم آیین خود را به دو لحاظ علمی می‌پنداشتند. نخست آنکه، این آیین را در برابر آنچه با تحقیر سوسیالیسم «تخیلی»[11] پیشینیان می‌خواندند، «قوام‌یافته» و واقعبینانه می‌پنداشتند. فردی چون شارل فوریه[12] (۱۷۷۲-۱۸۷۳) جز طعن و لعن نصیبی نداشت که می‌گفت جامعهٔ تعاونی وی، در صورتی که یک فرد نوعدوست روشن‌اندیش و مهربان یافت شود، می‌تواند بسادگی ابعاد جهانی به خود گیرد.[13] فرد کمونیست بی‌چون‌وچرا معتقد بود که برای نظم گذشتهٔ جهان توصیفی علمی، و برای دست یافتن به نظمی نوین نسخه‌ای همان‌قدر علمی در اختیار دارد و در این کار عشق و محبت و عاطفه نقشی ندارد. سخن از نوعدوستی سخنی بیهوده است؛ راه عملی آن است که بر قوانین حاکم بر اجتماع مسلط شویم و، با آگاه ساختن مردم به ارتباطشان با این قوانین، راه انقلاب را

9. Chartist movement
10. co-operative commonwealth
11. utopian socialism
12. Charles Fourier

۱۳. دو متفکر دیگر که می‌توان از آنها به‌عنوان رهبران سوسیالیسم «تخیلی» نام برد عبارتند از: کنت هانری دو سن - سیمون Henri de Saint-Simon (۱۷۶۰-۱۸۲۵) فرانسوی و رابرت اوون Robert Owen (۱۷۷۱-۱۸۵۸) کارخانه‌دار انگلیسی.

هموار سازیم. کمونیسم مدعی است که کاربست اصولی را برای انسان و اجتماع امکانپذیر می‌سازد که، مانند نظام هگلی که خاستگاه آن است، جامع و خطاناپذیر است. غایت دیالکتیک هگل، که مارکس و پیروانش به مراد هدفهای خویش واگرداندند، این بود که همه چیز را دربارهٔ انسان و تحولات او تبیین کند و نیز شرحی کامل از قوانین اندیشه و ساختار فرجامین جهان به دست دهد. بخش مهمی از جاذبهٔ کمونیسم در این دعوی نهفته است که تبیینی علمی را دربارهٔ تاریخ و انگیزشهای بشر فرامی‌نهد. این حقیقت مسلم است که از زبدهٔ رهبران کمونیسم که بگذریم، فقط معدودی از آنها در فلسفه صاحب معرفتند، ولی این موضوع چندان درخور اهمیت نیست. اگر رهبران بتوانند به افراد عادی، که خود را قربانیان بی‌عدالتی و ستم احساس می‌کنند، این اطمینان را بدهند که حرکت تاریخ در جهت غایتی است که منطق بر آن حکمفرماست، این افراد خود را در جناح نیروهای شکست‌ناپذیر تاریخ احساس خواهند کرد. تردیدهای افراد عالم و فرهیخته، در مقایسه با جاذبهٔ طرح نوینی که در آن همه چیز از نو ساخته خواهد شد، بندرت می‌تواند در محاسبات انسانهای عادی جامعه اثری داشته باشد. این اطمینان آرامبخش در این آیین وجود دارد که ظفر نهایی از آن محرومان و طردشدگان خواهد بود.

در اصل کمونیست‌ها به آن سیه‌روزی دهشتناکی می‌تازند که همراه با رشد بی‌مهار صنعت‌گستری در میانهٔ قرن نوزدهم پدید آمد. مارکس سختکوشانه صفحات زیادی از نخستین جلد کتاب سرمایه را به ارائهٔ نمونه‌های این سیه‌روزی، که بی‌کم‌وکاست تلخ‌کلامی و لحن او را توجیه می‌کند، اختصاص می‌دهد.[۱۴]

(الف) [انبوهی برون از حد.] در سردابی کوچک در بردفرد با حجم ۱۵۰۰ فوت مکعب... ده انسان بسر می‌برند... خیابان

14. *Capital*, Allen and Unwin edition (1938), pp. 680, 471, 227-228, 395.

وینسنت[۱۵]، گرین آیر پلیس[۱۶]، و لیز[۱۷] ۲۲۳ خانه را با ۱۴۵۰ سکنه، ۴۳۵ تختخواب، و ۳۶ آبریزگاه در بر می‌گیرد.... هر تختخواب ـ که البته من هر جل و پلاس و بقچه و بندیلی را از آن جمله دانسته‌ام ـ به‌طور متوسط ۳/۳ انسان را بر خود جای می‌دهد، بسیاری از آنها به پنج شش نفر هم می‌رسد، و بعضی از افراد یکسر فاقد بسترند؛ آنان با همان لباسهای عادیشان بر روی زمین خالی می‌خوابند و این وضع برای مردان و زنان جوان، متأهل و مجرد یکسان است. بسیاری از این سکونتگاهها تاریک، نمناک، کثیف، همچون سوراخکهایی بویناک است و به‌هیچ‌وجه درخور زندگی آدمی نیست؛ آنها بیماری و مرگ را در میان کسانی که در اوضاع و احوال بهتری به سر می‌برند اشاعه می‌دهند، همان کسانی که به آنها اجازه داده‌اند که مایهٔ تباهیمان گردند.

در ناتینگهام به‌هیچ‌وجه غیرعادی نیست که ۱۴ تا ۲۰ کودک در یک اتاق کوچک که شاید از دوازده فوت‌مربع تجاوز نمی‌کند درهم بلولند و از ۲۴ ساعت، ۱۲ ساعت را در محل کار بگذرانند، کاری که خود بر اثر سنگینی و یکنواختی رمقی در پیکر خسته‌شان باقی نمی‌گذارد، و از آن گذشته در ناسالم‌ترین محیط ممکن انجام می‌گیرد.... حتی کم‌سال‌ترین کودکان چنان با دقت شدید و سرسختی خیره‌کننده کار می‌کنند که لحظه‌ای انگشتانشان از حرکت باز نمی‌ایستد یا حرکتشان کند نمی‌شود. اگر سؤالی از آنها بشود، از ترس اینکه حتی یک لحظه را از دست بدهند، نگاهشان را از کار برنمی‌گیرند.

(ب) [کار کودکان.] چنان حدی از محرومیت و رنج در میان بخشی از آدمیان که به کار قیطان‌دوزی اشتغال دارند وجود دارد که در دیگر نواحی انگلستان و براستی در جهان متمدن ناشناخته است....

15. Vincent 16. Green Aire Place 17. Leys

کودکان نه یا ده‌ساله در ساعت دو، سه، یا چهار بعدازنیمه‌شب از بستر چرک و کثیفشان بیرون کشیده می‌شوند و به مرادی نه بیشتر از زنده ماندن، تا ساعت ده، یازده، دوازده شب به کار واداشته می‌شوند، عضلاتشان فرسوده می‌شود، اندامشان نحیف می‌گردد، چهره‌شان زرد می‌شود، و حیات انسانیشان به مردگی یک سنگ تبدیل می‌شود، وضعی که حتی تصورش دهشتناک است.... ما مزرعه‌داران پنبه را در ویرجینیا و کارولینا محکوم می‌کنیم. آیا بازار سیاهان آنها، تازیانهٔ آنها، و سوداگریشان بر سر گوشت و پوست آدمی نفرت‌بارتر از این قربانی کردن آرام حیات انسانی است که باید برای تولید تور و یقه از برای منافع سرمایه‌داران انجام پذیرد؟

(ج) [مرگ و میر نوزادان.] در شانزده منطقهٔ ثبتی انگلستان، به‌طور متوسط از هر ۱۰۰۰۰۰ نوزاد زیر یک‌سال فقط ۹۰۰۰ نوزاد در سال می‌میرند.... ولی در ۲۲ منطقه بیش از ۲۰۰۰۰ نوزاد... در ۱۱ منطقه بیش از ۲۳۰۰۰ نوزاد، در ویزبچ[18] ۲۶/۰۰۰ نوزاد، و در منچستر ۲۶/۱۲۵ نوزاد می‌میرند...[19] علت اصلی رقم بالای مرگ و میر نوزادان، اشتغال مادران خارج از خانه‌شان و، درنتیجه، عدم رسیدگی و نگهداری صحیح نوزادان است که از آن میان تغذیهٔ ناقص، غذای نامطلوب، و مصرف داروهای خواب‌آور قابل ذکر است؛ افزوده بر آن، نوعی بیگانگی غیرطبیعی بین کودک و مادر پدید می‌آید که گرسنگی دادن عمدی به کودکان و مسموم کردن آنها از آثار آن است.

نمی‌توانیم درک درستی از ماهیت جاذبهٔ کمونیسم داشته باشیم مگر آنکه دریابیم که محرک اخلاقی این جاذبه از رنجش تلخی مایه می‌گرفت که مارکس

18. Wisbech

۱۹. در بریتانیای امروز حد مرگ‌ومیر نوزادان ۲۵/۷ در هزار، و در ایالات متحد ۲۶/۵ در هزار است. [آمار مربوط به ۱۹۵۹ است.ـ م.]

در تأمل خود دربارهٔ بیدادگریهای منعکس در آمار و اطلاعات فوق احساس می‌کرد. لیکن مارکس، در مقام یک عالم علوم اجتماعی، همت بر آن داشت که بر این فنای حیات و نابودی آرمانها و امیدها، یکسر فارغ از هرگونه احساسات شخصی بنگرد. در نگرش وی بر سیر رویدادها، چنین پیامدهایی نتیجهٔ محتوم انباشت سرمایه بود، زیرا منافع سرمایه‌داران از تفاوت مزدهای پرداختی به کارگران و بهای فروش محصولات در بازار ناشی می‌شد. وی این تفاوت را ارزش اضافی[20] نامید، و بخشی قابل توجه از کتاب سرمایه را، به شیوه‌ای که علمی می‌پنداشت، به شرح و بسط این موضوع اختصاص داد.

همچنین نباید چنین بپنداریم که مارکس سرمایه‌دار را همچون عفریتی ستمگر به‌شمار می‌آورد. [در نگر وی] مفاسد اجتماعی ناشی از این انباشت ارزش اضافی، بی‌گمان بسیار ناگوار بود، ولی این بدین معنی نیست که مارکس انتقادات خود را متوجه شخص سرمایه‌دار دانسته است. در دید وی، نقش تاریخی و گریزناپذیر صاحب صنعت و تجارت این است که عامل انباشت سرمایه باشد. در غیر این صورت در کارزار رقابت در نشیب ناکامی قرار خواهد گرفت.

## آثار متفکران کمونیست

در مورد اکثر متفکران سیاسی می‌توان کتابهایی را همچون بازنمای اندیشه‌های اصلی آنان مشخص کرد. در این باب کتاب جمهور[21] افلاطون و سیاست[22] ارسطو قابل ذکر است. نیز هنگامی که دربارهٔ هابز، لاک، و روسو می‌اندیشیم، بی‌درنگ کتابهای لویاتان[23]، دو رساله دربارهٔ حکومت[24] و پیمان اجتماعی[25] به ذهنمان متبادر می‌شود. بدرستی می‌توان گفت این آثار بازتابندهٔ استنتاجهای نهایی این متفکران است. این واقعیت دربارهٔ متفکران

20. surplus value
21. *The Republic*
22. *Politics*
23. *Leviathan*
24. *Two Treatises of Government*
25. *Social Contract*

کمونیست که در این فصل موضوع مطالعه ماست مصداق ندارد. هیچ یک از آنان اثری را که بتوان رساله‌ای منظم در باب حکومت نامید به وجود نیاورده است. در واقع، سیاست نزد آنان بیش و کم شاخهٔ فرعی اقتصاد است. کتاب سرمایه مارکس، به‌رغم شهرت فراوانش، درحقیقت رساله‌ای در باب اقتصاد است که در آن عقاید سیاسی مکتب کمونیسم جایگاه مهمی ندارد. کتاب دولت و انقلاب[۲۶] لنین، هرچند بدرستی اثری «کلاسیک» پنداشته شده، به‌هیچ‌وجه اثری فراگیر نیست. این کتاب بیشتر شرح و بسط جنبه‌ای از مارکسیسم است که با توجه به اوضاع روسیه در تابستان ۱۹۱۷ نگاشته شده است — می‌توان گفت مجموعه‌ای است از اظهارنظرها و جزوه‌های منتشرهٔ آن هنگام. البته رسالهٔ بیانیهٔ کمونیست را می‌توان سند اصلی آیین کمونیسم دانست و بحق می‌توان گفت که همهٔ آثاری که بعداً نگاشته شده شرح و تفسیرهایی بر بیانیه است. درنتیجه، پژوهندهٔ طالب فهم کمونیسم باید حجمی عظیم از آثار بحث‌آمیز — کتابها، مقاله‌ها، جزوه‌ها، سخنرانیها، و نامه‌ها — را بخواند که همه در شرح بیانیه، پروراندن نکات (وگاه نکات جزئی) آیین آن یا پاسخگویی به عقاید مخالفان نگاشته شده‌اند. سبک اکثر این نوشته‌ها عاری از ظرافت است و اغلب بازنمای منطق موشکافانه‌ای است که مرسوم مباحثات حکمای مدرسی قرون میانه بود. سالک خسته‌حال این صحرای پهناور فقط گاهی می‌تواند به آبادی مقصود رسد.

مهمترین عقاید مکتب کمونیسم که به سیاست مربوط می‌شود بدین قرار است: (۱) تصور مادی تاریخ[۲۷]؛ (۲) مفهوم پیکار طبقاتی[۲۸] که باآن تصور پیوند نزدیک دارد؛ (۳) نظریهٔ دیکتاتوری پرولتاریا[۲۹] و، درپی آن، محو دولت؛ و (۴) پیشگویی جامعهٔ بی‌طبقه[۳۰] آینده. هرچند این عقاید همه در آثار مارکس و انگلس آمده است، پاره‌ای از آنها به‌تفصیل در آثار لنین پرورانده شده است و به همین دلیل گزیده‌هایی روشن‌کننده از وی نیز در این فصل خواهد آمد.

26. *State and Revolution*
27. materialist conception of history
28. class struggle
29. dictatorship of the proletariat
30. classless society

## تصـور مـادی تـاریـخ

تصور مادی تاریخ، کاربست خاص عقاید هگل در امور انسانی است کـه به‌وسیلهٔ مارکس و انگلس صورت پذیرفت. هرچند اندیشه‌های هگل فلسفهٔ باب روز روشنفکران آلمانی در زمان جوانی مارکس و انگلس بود، و هرچند هر دو آنها دیالکتیک را بسیار جدی گرفتند، به‌هیچ‌وجه پیرو تـمام‌عیار انـدیشه‌های هگل نشدند. آنچه از استاد گرفتند دستگاه دیالکتیک بود. هگل که می‌گفت تنها چیز حقیقی دربارهٔ رویدادهای واقعی جنبهٔ عقلی آنهاست ـ عقلی به هر معنایی که مورد نظر باشد! ـ عقیده‌اش به نظر آنها چیزی بیش از بازتاب منافع طبقاتی روشنفکران بورژوا نبود. در دید مارکس و انگلس، نیروی محرک تاریخ هیچ چیز غیرمادی مانند روح[۳۱] یا مثال[۳۲] یا اندیشه[۳۳] یا هر مفهوم مجرد دیگری که در فلسفهٔ هگل عنوان شده بود نبود، بلکه روابطی بود که آدمیان در فرایند تولید با یکدیگر برقرار می‌کنند. دین، قانون، هنر، و سیاست محصول ایده یا مـثال هگلی نیستند بلکه برخاسته از عوامل مادیند. مارکس و انگلس مـی‌گویند کـه حرکت تاریخ بر اثر تضاد و برخورد است، ولی نقش‌آفرینان این نمایش جهانی رویدادهای حقیقی به مفهوم عادی و تجربی[۳۴] آنهاست نه به مفهوم خاص و مثالی[۳۵] هگل.

با وجود اهمیت اساسی دستگاه دیالکتیک در ساختار کلی تفکر کمونیستی، این دستگاه در هیچ‌یک از آثار مارکس یا انگلس به‌طور منظم پرورانده نشده است، بلکه باید در گفته‌های کوتاهی که در سراسر کتابها، جـزوه‌ها، و نـامه‌ها پراکنده است جستجو شود. چند نمونه از این گفته‌ها را در اینجا می‌آوریم.

(الف)[۳۶] در دیدگاه هگل، آن تحول و تکامل دیالکتیک کـه در

31. spirit 32. idea 33. thought
34. empirical sense 35. ideal sense
36. Engels, *Ludwig Feuerbach* (New York; International Publishers, 1941), pp. 43-44.

طبیعت و تاریخ نمایان است، یعنی پیشرفتی اعلا و پیوسته[۳۷] از مراحل فروتر به مراحل عالی‌تر، با وجود همهٔ حرکتهای تضاریسی و واپس‌رویهای لحظه‌ای، جریان ثابت و خودانگیختهٔ مثال از ازلیت است که کسی از مقصود آن آگاه نیست، و در همه احوال از اندیشهٔ آدمی مستقل است. این ایدئولوژی باژگونه می‌بایست کنار نهاده می‌شد. ما اندیشه‌ها را مادی یا تصویرهای اشیاءِ حقیقی می‌پنداریم نه آنکه اشیاء را تصاویر این یا آن مرحله از مثال مطلق[۳۸] بدانیم. بر این اساس، دیالکتیک به دانش قوانین عمومی حرکت ـ خواه در مورد جهان خارج و خواه در مورد تفکر آدمی ـ تحویل می‌شود، یعنی دو دسته از قوانینی که در موضوع یکسانند ولی در بیان متفاوتند (تا آنجا که ذهن آدمی می‌تواند آنها را آگاهانه به‌کار برد). حال آنکه در طبیعت، و تا این زمان در تاریخ بشر، تا حد زیادی به‌دور از آگاهی، در قالب ضرورت خارجی و از طریق تسلسل بی‌پایان حادثه‌های آشکار، واقعیتِ خود را نمایانده‌اند. به این اعتبار دیالکتیکِ مثال مطلق به صورت بازتاب آگاهانهٔ تکامل دیالکتیک جهان حقیقی در می‌آید و، بنابراین، دیالکتیک هگل باژگون می‌شود و به جای آنکه روی سرش قرار داشته باشد، بر روی پاهایش می‌ایستد.

(ب)[۳۹] آدمیان در تولید اجتماعی وسایل معاش خود به روابط ضروری معینی وارد می‌شوند که از ارادهٔ آنان مستقل است، یعنی آن روابط تولیدی که با مرحله‌ای معین از تحول نیروهای مادی مولد[۴۰] آنها مطابقت دارد. مجموعهٔ این نیروهای مولد، ساختار اقتصادی جامعه را برمی‌سازد، شالودهٔ راستینی که روبنای قضایی و سیاسی بر

37. causative, connected progression 38. absolute idea
39. Marx, Preface to *The Critique of Political Economy*, in *A Handbook of Marxism*, 1935, pp. 371-342.
40. material productive forces

آن استوار می‌شود و آگاهیهای اجتماعیِ متناظر آن پدید می‌آید. شیوهٔ تولید وسایل مادی معاش، شرایط فرایند کلی زندگی اجتماعی، سیاسی، و معنوی را تعیین می‌کند. آگاهی[41] آدمیان تعیین‌کنندهٔ زیست آنان نیست بلکه، برعکس، زیست اجتماعیشان آگاهی آنان را تعیین می‌کند.[42]

(ج)[43] پیدایی اندیشه‌ها، تصورات، آگاهیها در ابتدا با کردوکار مادی و مراودهٔ مادی آدمیان، یعنی زبان زندگی حقیقی، پیوند درونی دارد. تصور کردن، اندیشیدن، مراودهٔ ذهنی برقرار کردن، در این مرحله همچون جریان مستقیم برخاسته از رفتار مادی آدمیان نمودار می‌شود. همین وضع دربارهٔ فراوردگی ذهنی مصداق دارد که به زبان سیاست، حقوق، اخلاق، مذهب، و مابعدالطبیعهٔ یک قوم بیان می‌شود. آدمیان ایجادکنندگان تصورات و اندیشه‌های خویشند ـ آدمیان حقیقی و فعال که تکامل عینی نیروهای تولیدی و مراودهٔ مطابق با آن نیروها تعیین‌کنندهٔ وضع آنان است. آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز زیست آگاه و زیست آدمیان در فرایند زندگی بالفعلشان باشد.

در تضاد مستقیم با فلسفهٔ آلمانی که از آسمان به زمین فرود می‌آید، در اینجا ما از زمین به آسمان فرا می‌رویم، یعنی نه از آنچه آدمیان می‌گویند، می‌انگارند، می‌پندارند و نه از آدمیان [غیرواقعی] محصول اقوال، اندیشه‌ها، و انگاشته‌ها آغاز می‌کنیم تا به آدمیان عینی و واقعی برسیم. ما از انسانهای راستین کنشگر آغاز می‌کنیم و بر

41. consciousness

۴۲. به تعبیری دیگر، آدمیان آن‌گونه که فکر می‌کنند زندگی نمی‌کنند، بلکه آن‌گونه که زندگی می‌کنند فکر می‌کنند. ـ م.

43. Marx and Engels, *The German Ideology* (New York International Publishers, the Marxist Library, 1939), Vol VI, pp. 13-14.

اساس فرایند راستین زندگی آنان، تحول بازتابها و پژواکهای عقیدتیِ این فرایند زندگی را بازمی‌نماییم. اوهامی که در ذهن آدمی شکل می‌گیرد نیز، به‌ضرورت،از فرایند زندگی مادی آنها برمی‌خیزد که تجربه‌وار تحقیق‌پذیر است و به مقدمات مادی بازمی‌گردد. بدین ترتیب اخلاق، دین، مابعدالطبیعه، و دیگر بخشهای نظام عقیدتی و آگاهیهای متناظر آنها، دیگر آن استقلال ظاهری را ندارند. آنها نه تاریخی دارند و نه تحولی؛ بلکه آدمیان،که تولید مادی و مراودهٔ خویش را متحول می‌سازند، دوشادوش آن، زیست حقیقی، اندیشه، و فراورده‌های فکری خود را دگرگون می‌کنند. آگاهی تعیین‌کنندهٔ زندگی نیست بلکه زندگی تعیین‌کنندهٔ آگاهی است.

(د)[۴۴] تصور مادی تاریخ از این اصل آغاز می‌شود که تولید، و مبادلهٔ فراورده‌های آن، پایه و اساس هر سامان اجتماعی است، یعنی در هر اجتماعی که در تاریخ پدیدار شده است، توزیع ثروت، و همراه آن تقسیم اجتماع به طبقات گوناگون، بر اساس چیستی و چگونگی تولید و نحوهٔ مبادلهٔ فراورده‌ها صورت می‌پذیرد. طبق این تصور، علل فرجامین همهٔ دگرگونیهای اجتماعی و انقلابهای سیاسی را، نه در اذهان آدمیان و نه در بصیرت فزایندهٔ آنها از حقیقت و عدالت سرمدی، بلکه باید در تغییرات شیوهٔ تولید و مبادله یافت؛ آنها را نباید در فلسفه بلکه باید در اقتصاد دورهٔ مربوط باز جست.

(ه)[۴۵] روابط اجتماعی بستگی نزدیکی با نیروهای تولید دارد.

44. Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Düring)* in the Lawrence and Wishart edition (Vol. I in the Marxist-Leninist Library, 1936), p. 294.
45. Marx,*The Poverty of Philosophy*,(Martin Lawrence, published in the →

آدمیان پس از یافتن نیروهای جدید تولید، شیوهٔ تولید خویش را دگرگون می‌کنند؛ و دز جریان دگرگون ساختن شیوهٔ تولید خود... همهٔ مناسبات اجتماعی خویش را تغییر می‌دهند. آسیاب دستی رابطهٔ شما را با ارباب فئودال و آسیاب بخاری رابطهٔ شما را با سرمایه‌دار صاحب‌صنعت برقرار می‌سازد.

این گزیده‌ها تصویری از علیت تاریخی و اجتماعی را بازمی‌نمایاند که، همانند علیت مندرج در دیالکتیک مثالی هگل، مطلق و جبرباورانه[۴۶] است. دیالکتیک را مارکس و انگلس همچون روش صحیح توضیح تحولات اجتماعی پذیرفتند، لیکن این تغییر اساسی را در آن به وجود آوردند که «نیروهای تولید» را جانشین مثال (یا ایده) مطلق هگل کردند. گفتند که نیروهای تولید در دستاوردهای غیرمادی انسان، یعنی در هنر، دین، سیاست، و نظایر آنها بازتاب می‌یابد. این نهادها و آرمانها از اندیشه‌ها و تصورات آدمیان فرانمی‌آیند، بلکه از شیوه‌هایی که آنها کالاهای مادی خود را تولید و مبادله می‌کنند برمی‌خیزند. وانگهی، درست همانند فلسفه هگل که در آن پیشرفت مثال (یا ایده) با نیروی محرکهٔ خود از ازل تا واپسین مرحلهٔ خودآگاهی "از اندیشه هر انسان منفردی مستقل است"، در زندگی حقیقی، آن روابط ضروری که در میان آدمیان در مقام تولیدکنندگان برقرار می‌گردد "مستقل از ارادهٔ آنهاست". همان‌گونه که آدمیان در مقام افراد قادر به تغییر دیالکتیک در تاریخ بشر نیستند، نمی‌توانند با اندیشهٔ خویش این روابط را دگرگون سازند.[۴۷]

این سخن بدین معنی است که اندیشه‌ها و باورهای انسانها جبراً فقط بازتاب نقشهای آنان در سامان اقتصادیشان است. بنابراین، معتقدات دینی، ادبیات، فرم هنرها، حتی فرضیه‌های علمی و مفاهیمی مجرد مانند «عدالت»، «برابری»، و

← U.S.S.R.) p. 92.    46. deterministic

۴۷. ولی، چنانکه بعداً خواهیم دید، مارکس بر این نظر نیست که فقط باید به انتظار نشست تا دیالکتیک سرنوشت خود را متحقق سازد. ضرورتهای اضطراری اصلاح موجب می‌گردد که منطق را فدا سازیم!

«آزادی» را می‌توان منطقاً بورژوازی یا پرولتری نامید که به نقش دارندهٔ آن عقیده یا اندیشه در فرایند تولید بستگی دارد. بر این اساس در یک اجتماع کمونیستی کاملاً منطقی است که نویسندگان، موسیقیدانها، و حتی زیست‌شناسان را وادارند که خود را با خط حزب تطبیق دهند، زیرا فاصله گرفتن از آن به‌منزلهٔ انحراف و عدم درک موقعیت فرد در آن فرایند کلی است. از دیدگاه یک کمونیست، جای شبهه نیست که همهٔ اشخاص (خدمتگزاران دولت که جای خود دارند) «نوکران» سرمایه‌داران حاکمند. عقاید و اندیشه‌ها که به‌زعم کمونیست‌ها آلت و ابزار این آدمیانند، فاقد هرگونه ارزش مستقلند؛ اینها برآمد آن «روابط ضروری معین»اند که «مستقل از ارادهٔ آدمیان» در میان آنها برقرار می‌شود. مارکس و انگلس هرچند به بورژوازی می‌تازند، وقتی می‌کوشند رویکردی «عملی» داشته باشند، مؤکد می‌گویند که هیچ‌کس نباید از برای عقایدش مورد نکوهش قرارگیرد؛ همه‌چیز، از جمله آن عقاید، را واقعیات اقتصادی تعیین می‌کند. بی‌گفت‌وگو باید پذیرفت که این نظرگاه در مورد تاریخ نکته‌های بسیاری را در بر دارد که هم مهمند و هم درست. تاریخ را نمی‌توان بر پایهٔ تصمیمات سیاستمداران و پادشاهان در خلأ تبیین کرد. لیکن مسئله در این است که نظرگاههای مارکس و انگلس همچون تبیینی فراگیر از پدیدارهایی که بسیار پیچیده و چندوجهی‌اند ارائه می‌شود. بسادگی می‌توان دریافت که چرا برداشت آنها از بی‌عدالتیهای نظام اقتصادی روزگارشان باید به چنین تأکیدی [بر جنبه‌های اقتصادی و مادی] رسیده باشد، لیکن اگر هرگونه سامان اجتماعی را بدون توجه به چنین ملاحظه‌ای برنگریم، هر تبیین ساده [و تک‌وجهی] نابسنده به نظر خواهد رسید. برای مثال، باید بپذیریم که بسیاری از عقاید مارکس و انگلس چیزی جز تأملاتی در باب علایق مادی، یعنی جایگاه فرد در یک سامان اقتصادی، نیست که درواقع شأن مستقل می‌یابد. حتی اگر بپذیریم که باورهای آدمیان دربارهٔ خدا و رستگاری روح و دیگر «گزافه‌های» دین «افیون مردم» است و بورژواها از بهر آرام نگه‌داشتن توده‌ها از آن سود می‌جویند، بسختی

می‌توان قبول کرد که محرک دینی[۴۸] فی‌حدذاته مخلوق واپسگرایان باشد. همین سخن را می‌توان دربارهٔ وطنپرستی گفت. در این امکان تردید نیست که حکمرانانی به قصد حفظ امتیاز اقتصادی یا دیگر امتیازهای خود (البته اگر امتیازی غیر از امتیاز اقتصادی وجود داشته باشد) بی‌هیچ‌گونه درنگی به نام وطنپرستی "سبک‌مغزان را با جنگهای خارجی مشغول دارند"، ولی، دست‌کم، بسیار ساده‌اندیشانه می‌نماید که هرگونه حب وطن را صرفاً ناشی از تبلیغات زیرکانه بدانیم. مهم نیست که لنین با چه شدتی سوسیالیست‌های آلمانی را از برای رأی مثبتشان به جنگ ۱۹۱۴ محکوم کرده باشد، عمل آنها نشان داد که وطنپرستی بی‌هیچ ظن و تردید یک نیروی اصلی است که با گفتن "کارگران هیچ وطنی ندارند" کارش فیصله نمی‌یابد. اکثریت کارگران، هرچقدر هم خطااندیش بپنداریمشان، آن گفته را به هیچ روی باور نداشتند. نیز عضویت آگاهانه در یک «طبقه» بیزاری از دیگر «طبقات» یا رویگردانی از شناسایی غایات فراتر از منافع «طبقاتی» را همراه نداشت. محتمل به نظر می‌رسد که، به‌رغم آن جبرباوری افراطی و تا حدی خام‌اندیشانه‌ای که برخی ناقدان —و درحقیقت برخی مریدان— در آموزه‌های استادان یافته‌اند، خود مارکس و انگلس بسیاری از آن ملاحظات را پذیرا می‌بودند. شور برون‌ازحد بعضی از ستایشگران مارکس، زمانی وی را بر آن داشت که بگوید من مارکسیست نیستم! گویی مرادش از این سخن این بوده است که پیروان وی در اطلاق مفهوم ماتریالیسم به رفتار بالفعل آدمی از خود او نرمش‌ناپذیرتر و سرسخت‌تر بوده‌اند. انگلس خود در اواخر عمر به لسانی آن برداشت را تشریح کرد که نشان می‌دهد او و مارکس، آنچنانکه از گزیدهٔ گفتارهای منقول در بالا استنباط می‌شود، جزم‌اندیش نبوده‌اند.[۴۹]

بنا بر تصور مادی تاریخ، عاملی که در واپسین مرحله تأثیر قاطع

48. religious impulse
49. E. R. A. Seligman, *The Economic Interpretation of History* (Macmillan, 1902), p. 142.

دارد تولید و توالد[50] زندگی واقعی است. نه مارکس و نه من هیچ‌گاه بیش از این چیزی نگفته‌ایم. ولی اگر کسی این سخن را چنان بپیچاند که این معنی از آن مستفاد گردد که عامل اقتصادی تنها عنصر [مؤثر] است، گفتهٔ ما را به عبارتی بی‌معنا، انتزاعی، و مهمل مبدل می‌سازد. وضع اقتصادی شالودهٔ اصلی است، ولی عناصر گوناگون روبنا[51] ـ گونه‌های سیاسی پیکارهای طبقاتی، نتایج آنها، ساختارهای سیاسی ـ، صورتهای قانونی، و نیز همهٔ انعکاسهای آن پیکارهای بالفعل در مغزهای دست‌اندرکاران، نگرشهای سیاسی، حقوقی، فلسفی، و دینی... همهٔ اینها نفوذی را بر تحول مبارزات تاریخی اعمال می‌کنند و در موارد بسیار شکل‌دهندهٔ آنها هستند.

آنچه انگلس در اینجا می‌گوید چیزی بدین مفهوم است: پیشرفت جامعه از مراحلی معین و مشخص گذر می‌کند که نیروهای غیرشخصی تاریخی[52] علت موجبهٔ آنها هستند. جهت تغییر در هر دوره را عوامل همزمانهٔ گوناگونی تعیین می‌کنند که از آن میان «اوضاع اقتصادی» ـ یعنی روابط آدمیان در تولید ـ برترین مرتبه را داراست. لیکن اینها تنها عوامل مؤثر نیستند. آنچه انگلس روبنا می‌نامد ـ ساختارهای سیاسی [= قوانین اساسی]، گونه‌های حکومت، ترتیبات حقوقی، نگرشهای فلسفی ـ دست‌کم در شکل‌دادن و شتاب بخشیدن به تغییرات آتی، از اهمیت ثانوی برخوردارند.

## پیکار طبقاتی

تصور مادی تاریخ می‌گوید که تحول بر اثر تقابل هستیهای متضاد در سلسلهٔ برنهاد (تز)، برابرنهاد (آنتی‌تز)، و همنهاد (سنتز) صورت می‌پذیرد. در این

50. production and reproduction
51. superstructure
52. impersonal historic forces

نظرگاه، روح یا ایدهٔ خودپرورندهٔ[53] دستگاه هگل به دستگاهی همان‌گونه خودپرورنده، برخاسته از نیروهای تولیدی جای می‌سپرد. هر نمودی از این دستگاه شکوفنده ضد خود را پدید می‌آورد؛ تضاد برآمده از آن به همنهادی جدید فرا می‌رود که خود بر نهادی جدید می‌شود و این سیر تحول همچنان ادامه می‌یابد. مفهوم جوهرین این تعبیر آن است که هر نظام (یا دستگاه) معین تولید، خود را به صورت دو طبقهٔ متنازع مجسم می‌سازد که هر یک از آنها بی‌شبهه الگوهای فکری و عقیدتی و نیز نهادهای اجتماعی، سیاسی، و حقوقی فراخور جایگاه خود در آن فرایند تولید را آشکار می‌سازد. هرچند مارکس و انگلس هیچ نظر موافقی نسبت به «روح» [در دستگاه] هگل ابراز نکردند، همانندی دقیقی در جنبه‌های دیگر میان دو برداشت [از تحول تاریخ] وجود دارد. همانندیشان دقیق است، حتی بدین معنی که فرایند تاریخ در هر دو مورد نرسیده به آنجا که منطقاً باید برسد، از حرکت بازمی‌ایستد. در مورد هگل جایگاه راستین مقصد تاریخ باید حکومت جهانی[54] باشد؛ ولی، در واقع، وی دلخواهانه آن را به دولت تک‌ملتی[55] ختم می‌کند. در مورد متفکران کمونیست سیر تحول به جامعهٔ بی‌طبقه ختم می‌شود. اگر نگرش آنها از ماهیت طبقاتی دولت درست باشد، پایداری منطقی آنها بیش از هگل است. از آنجا که در دید مارکس و انگلس دولت فقط ابزار طبقهٔ مسلط[56] است، هنگامی‌که طبقات از هستی بازمی‌ایستند، جبراً ناپدید می‌شود. ازاین‌رو ساخت و کار نظریهٔ علیت‌مادی[57] راباید در پیکار طبقاتی یافت. بنابراین برای فهم نظریهٔ کمونیسم در باب دولت و حکومت باید تصویر روشنی از مفاهیم طبقه و پیکار طبقاتی داشته باشیم. موجزترین بیان این مفاهیم در خود بیانیهٔ کمونیست وجود دارد.

> تاریخ همهٔ جوامعی که تاکنون وجود داشته‌اند، تاریخ پیکارهای طبقاتی است.

53. self-developing
54. world government
55. national state
56. dominant class
57. materialist theory of causation

آزادمرد و برده، نجیبزاده و عامی، ارباب و رعیت، استادکار[۵۸] و شاگرد، و، در یک کلام، جابر و جورکش[۵۹] در تضاد دائم با یکدیگر قرار داشته‌اند و جنگی بی‌گسست، گاه آشکار، و گاه نهان بر ضد یکدیگر برپا داشته‌اند، جنگی که هر بار، یا به نوعی بازسازی انقلابی تمامی جامعه انجامیده است یا به انهدام کلی طبقات متنازع.

در دوره‌های نخستین تاریخ تقریباً در همه جا، ترتیب پیچیده‌ای از جامعه را به صورت رده‌بندیهای گوناگون و وجود درجات متعدد رتبه‌های اجتماعی[۶۰] می‌یابیم. در روم باستان نجیبزادگان (پاتریسین‌ها)[۶۱]، شهسواران[۶۲]، عوام‌الناس (پلبین‌ها)[۶۳]، و بردگان را داریم؛ در قرون وسطا، زمینداران بزرگ، خادمان، استادکاران، کارگران، شاگردان، سرف‌ها وجود دارند و تقریباً در همهٔ این طبقات، مراتب فرعی نیز وجود دارد.

جامعهٔ بورژوازی نوین که از ویرانه‌های جامعهٔ فئودال برخاسته است از تضادهای طبقاتی[۶۴] فارغ نبوده است. این جامعه، طبقات جدید، اوضاع جدید ستم و تعدی، وگونه‌های جدید پیکار را جانشین انواع پیشین آنها ساخته است.

ولی دورهٔ ما، یعنی دورهٔ بورژوازی، این ویژگی مشخص را داراست که تضادهای طبقاتی را ساده کرده است. جامعه در کلیت خود بیش از پیش به دو اردوگاه متخاصم، به دو طبقهٔ بزرگ که مستقیم رویاروی یکدیگر قرار دارند، تقسیم می‌شود ــ بورژوازی و پرولتاریا.

از سرف‌های قرون وسطا، شهرزیستان[۶۵] شهرهای اولیه برآمدند و

۵۸. guildmasters، استادکاران صاحب کارگاههای کوچک مانند آهنگری، نجاری، و غیره بودند که در زمرهٔ اصناف به‌شمار می‌آمدند.ــ م.

59. oppressor and oppressed
60. manifold gradation of social rank
61. patricians
62. knights
63. plebeians
64. class antagonisms
65. burghers

از این شهرزیستان عناصر نخستین بورژوازی نضج گرفت.

کشف امریکا، دور زدن دماغهٔ امیدنیک، زمینه‌های نوینی را برای رشد بورژوازی باز گشود. بازارهای هند شرقی و چین، استعمار امریکا، تجارت با مستعمرات، و افزایش وسایل مبادله و افزایش کالاها به وجه کلی، به‌نحوی بی‌سابقه بازرگانی، دریانوردی، و صنعت را برانگیخت و، درنتیجه، رشدی سریع را برای عنصر انقلابی در جامعهٔ لرزان فئودالی به وجود آورد.

نظام فئودالیِ صنعت، که در آن تولید صنعتی در انحصار اصناف بود، دیگر نمی‌توانست نیازهای فزاینده را پاسخ گوید. نظام واحدهای تولیدی دستی جای آن را گرفت. استادکاران را طبقهٔ متوسط تولیدکننده از صحنه بیرون راندند و تقسیم کار میان اصناف مختلف به تقسیم کار در کارخانه‌های واحد جای سپرد.

در این احوال، بازارها به رشد خود ادامه داد و تقاضا رو به افزایش نهاد. در این وضع واحدهای تولیدی دستی دیگر کفایت نداشتند. پس از آن نیروی بخار و دستگاههای مکانیکی، در تولید صنعتی انقلابی به وجود آوردند. جای واحد تولیدی دستی را صنعت مدرن و غول‌آسا گرفت و طبقهٔ متوسط صنعتگر جای خود را به میلیونرهای صاحب‌صنعت، یعنی راهبران سپاهیان صنعت، یا بورژوازی مدرن، وانهاد.

صنعت مدرن، آن بازار جهانی را که کشف امریکا راهش را هموار کرده بود بنیاد نهاد. این بازار در کار تجارت، دریانوردی، و حمل‌و نقل زمینی گسترشی سترگ به وجود آورد. این گسترش، به نوبه خود، بر گسترش صنعت تأثیر نهاد و به همان نسبت که صنعت، تجارت، دریانوردی، و راه‌آهن وسعت یافت، بورژوازی نیز گسترش یافت، سرمایهٔ خود را فزونی بخشید، و طبقات برآمده از قرون وسطا را از میدان به در کرد.

... بورژوازی مدرن خود حاصل دوران طولانی گسترش، و برآمده از سلسله‌ای از انقلابها در شیوه‌های تولید و مبادله است.
پس می‌بینیم که ابزار تولید و مبادله، که بورژوازی بر بنیاد آن بنا شد، در جامعهٔ فئودالی ریشه گرفت. در مرحله‌ای معین از گسترشِ این ابزار تولید و مبادله، اوضاع و احوالی که در آن، جامعهٔ فئودالی تولید و مبادله می‌کرد، یعنی سازمان فئودالی کشاورزی و صنعت غیرمکانیکی، در یک کلام، مناسبات فئودالی مالکیت، مناسبات فئودالی، دیگر با نیروهای تولیدیِ رشدیافته سازگاری نداشت و همچون مانعی بر سر راه پیشرفت بود. این مناسبات می‌بایست از هم می‌گسست. جای آن را رقابت آزاد همراه با ساختار اجتماعی و سیاسی مطابق با آن و نفوذ اقتصادی و سیاسی طبقهٔ بورژوا گرفت.
اکنون در برابر چشمان ما حرکتی مشابه در جریان است. جامعهٔ نوین بورژوایی با مناسباتش در تولید، مبادله، و مالکیت؛ جامعه‌ای که چنین ابزار تولید و مبادلهٔ غول‌آسایی را از غیب حاضر کرده است، همچون جادوگری است که دیگر قادر نیست نیروهایی را که با افسون خود از بطن زمین احضار کرده است مهار کند.

سلاحهایی که با آن بورژوازی فئودالیسم را بر زمین کوفت اکنون به طرف خود بورژوازی واگشته است.
ولی بورژوازی نه تنها سلاحهای مرگ خویش را برساخته است، بلکه آدمیانی که باید آن سلاحها را به کار برند، یعنی طبقهٔ کارگر طراز نوین یا پرولتاریا، را پدید آورده است.
همچنانکه بورژوازی، یعنی سرمایه، گسترش می‌یابد به همان نسبت پرولتاریا، یعنی طبقه کارگر جدید، گسترده می‌شود، طبقهٔ کارگری که فقط تا زمانی زندگی می‌کند که کار می‌یابد و تا زمانی کار می‌یابد که کارش موجب ازدیاد سرمایه می‌شود. ...

پرولتاریا مراحل گوناگون پرورش و تکامل خود را طی می‌کند. از همان آغاز تولد، پیکارش با بورژوازی آغاز می‌شود. این پیکار را نخست کارگران منفرد، سپس کارگران یک کارخانه، و پس از آن کارگران یک رشته از صنعت در یک منطقه، با بورژوایی که آنها را مستقیماً به استثمار کشیده است انجام می‌دهند. آنان موج حملات خود را به اوضاع بورژوایی تولید متوجه نمی‌سازند، بلکه به خود ابزار تولید می‌تازند: وسایل وارداتی را که رقیب کار آنان است منهدم می‌کنند، ماشین‌آلات را خرد می‌کنند، بر کارخانه‌ها حریق می‌افکنند، و تلاش می‌کنند با زور خود منزلت ازدست‌رفتهٔ کارگر قرون وسطایی را باز گردانند.

در این مرحله کارگران هنوز توده‌ای نامنسجمند که در سراسر کشور پراکنده و بر اثر رقابتهای متقابل از هم گسسته‌اند. اگر در جایی برای تجمعی فشرده‌تر متحد شوند، ناشی از اتحاد فعال خودشان نیست، بلکه ناشی از اتحاد بورژوازی، یعنی طبقه‌ای است که برای دستیافت مقاصد سیاسیش، ناچار می‌شود تمامی پرولتاریا را به تحرک وادارد. ولی با گسترش صنعت، فقط تعداد پرولتاریا افزوده نمی‌شود بلکه در توده‌ای بزرگتر تجمع می‌یابد، توانش رشد می‌کند، توان خویش را بیشتر احساس می‌کند... بهبود پیوستهٔ ماشین‌آلات، که بیش از پیش تکامل می‌یابد، زندگی آنان را هرچه بیشتر متزلزل می‌سازد؛ برخوردهای میان فرد فرد کارگران و افراد بورژوا بیش از پیش ماهیت برخورد بین دو طبقه را به خود می‌گیرد. پس از آن کارگران تشکیل اتحادیه‌ها را بر ضد بورژوازی آغاز می‌کنند و برای بالا بردن دستمزدهایشان جبهه‌ای متحد تشکیل می‌دهند. آنها جمعیتهای دائمی تأسیس می‌کنند تا برای قیامهای گاه‌به‌گاهشان تمهیداتی بیندیشند. ...

گهگاه کارگران به پیروزی می‌رسند ولی فقط یک پیروزی زودگذر.

ثمر راستین مبارزات آنان، نه درنتیجهٔ آنی، بلکه در اتحاد کارگران است که دم‌به‌دم گسترش می‌یابد. بهگشت روزافزون وسایل ارتباطی که آفریدهٔ صنعت مدرن است به این اتحاد کمک می‌کند و کارگران مناطق گوناگون را در تماس با هم قرار می‌دهد. همین تماس است که برای متمرکز ساختن پیکارهای منطقه‌ای و تبدیل آن به یک پیکار ملی میان طبقات ضروری است. ...

[پس از آن] برخوردهای طبقات جامعهٔ کهن، به شیوه‌های بسیار، به جریان رشد پرولتاریا کمک می‌کند. ... در همهٔ این نبردها [بورژوازی] خود را ناچار به یاری طلبیدن از پرولتاریا احساس می‌کند و جبراً آن را به عرصهٔ سیاست می‌خواند.بنابراین، بورژوازی خود اساس آموزش سیاسی و عمومی خویش را در اختیار پرولتاریا قرار می‌دهد و، به سخن دیگر، پرولتاریا را به سلاحهای مبارزه بر ضد خود مجهز می‌کند. ...

سرف‌ها در روزگار نظام سرفداری توانستند به عضویت کمون [روستایی] صعود کنند، و درست به همان ترتیب، خرده‌بورژوا زیر یوغ حاکمیت مطلق فئودال توانست تا مقام یک بورژوا ترقی کند. برعکس، کارگر جدید به جای آنکه با پیشرفت صنعت رشد کند، بیش از پیش به سطح زیرین وضع زندگی طبقهٔ خویش تنزل می‌یابد. کارگر فقیر می‌شود و این فقر با سرعتی بیش از افزایش جمعیت و ثروت گسترش می‌یابد. و از اینجا آشکار می‌شود که بورژوازی دیگر شایستهٔ آن نیست که طبقهٔ حکمران جامعه باشد و شرایط زیست خود را همچون برترین قانون بر آن تحمیل کند. بدین علت شایستهٔ حکمرانی نیست که نمی‌تواند زیستی را برای بردهٔ خود در همان وضع بردگی خویش تضمین کند، زیرا نمی‌تواند مانع تنزل او به چنان وضعی شود که در آن به جای آنکه غذادهنده به بورژوازی باشند به غذاگیرنده از آن تبدیل می‌شوند. جامعه دیگر نمی‌تواند زیر

حاکمیت این بورژوازی بسر برد، به عبارت دیگر، موجودیت بورژوازی در چنین وضعی با جامعه سازگار نیست.
شرایط اساسی هستی و حاکمیت طبقهٔ بورژوا، ایجاد و افزایش سرمایه است و شرط [تشکل] سرمایه، کار دستمزدی است. کار دستمزدی صرفاً بر پایهٔ رقابت کارگران با یکدیگر مبتنی است. پیشرفت صنعت، که محرک انقلابی آن بورژوازی است، پراکندگی ناشی از رقابت، کارگران را به تجمع انقلابی که حاصل تماس و اتحاد آنان است، تبدیل می‌کند. بنابراین، گسترش صنعت مدرن، شالوده و بنیادی راکه بورژوازی با تکیه به آن، فراورده‌ها را تولید و تصاحب می‌کند زیر پایش فرومی‌شکند. بر این اساس، بورژوازی بالاتر از هر چیز گورکنان خود را پدید می‌آورد. سقوط بورژوازی و پیروزی پرولتاریا به یک میزان گریزناپذیر است.

اگر مارکس و انگلس از این گفتار منظوری بیش از این نداشته باشند که هر جامعه‌ای از گروههای ستیزنده مرکب است و هر یک برای غایاتی تلاش می‌کند که نمی‌تواند آنها را جز به بهای زیان دیگران متحقق سازد، دیگرانی که یا باید به سازش با آنها همت کند یا نابودشان سازد، سخنی جز توضیح واضح نگفته‌اند. زیرا هر جامعه‌ای چنین رویارویی را همراه با شکستها، پیروزیها، و سازشهای مضمر در آنها، بازمی‌نمایاند. ولی مارکس و انگلس در حقیقت چیزی بس بیش از آن می‌گویند، زیرا مرادشان این است که، به‌فرجام، خطوطی نرمش‌ناپذیر و سخت میان دو طبقه ــ بورژوازی و پرولتاریا ــ که هم‌اکنون جنگی مرگبار میانشان درگیر است، کشیده می‌شود و پیروزی بی‌گمان از آن کارگران خواهد بود. وانگهی، اعتقاد به دیالکتیک آنان را وامی‌دارد که بپذیرند بورژوازی، بنا بر قانون آهنین تحول[66]، عامل نابودی خویش را فرامی‌آورد. بورژوازی فقط می‌تواند با ایجاد و آموزش طبقه‌ای که قهراً آن [یعنی بورژوازی] را از میدان

66. iron law of development

بیرون خواهد کرد، پیروزیهایی ناپایدار به دست آورد.

حکمت این سخن هرچه باشد، به معنای اصطلاح «طبقه» بستگی دارد. بایستهٔ توجه است که طبقه به معنای جمعی از آدمیان است که نسبت بـه یک انسان احساس همبستگی دارند، احساسی که از آگاهی آنان از جایگاهشان در سامان اقتصادی روز ناشی می‌شود. آدمیان متعلق به یک طبقه، نه به عنوان افراد، بلکه همچون اعضای طبقه دارای "احساسها، وهمها، گونه‌های اندیشه، و نگرشهایی به زندگی" هستند. "طبقه در تمامیت خود آنها را از بنیادهای مادی خویش و روابط اجتماعی متناظر با آنها به وجود می‌آورد و شکل می‌دهد. فرد که آنها را از سنت و تربیت بر می‌گیرد، بسا چنین پندارد که آنها فراآورندهٔ محرکهای راستین و نقطهٔ آغاز کردوکار اویند."[۶۷] احساسها، وهمها، و جز اینها که هرگز پایگاهی مستقل نداشته‌اند، هیچ‌گاه تعبیر خود فرد از زندگی یا تجربه نیستند، آنها جبراً بازتاب چگونگی وضع زندگی اویند.

به خاطر داریم در بخش نخستِ گزیده گفتاری که در بالا آوردیم، مارکس و انگلس از «درجات متعدد رتبه‌های اجتماعی» در ادوار پیشین سخن می‌گویند و تصریح مـی‌کنند کـه در هـمهٔ رتـبه‌های بـرشمرده «درجـات فـرعی» وجـود دارد. اکنون همهٔ آنها تغییر کرده است، و در زمانی که بیانیه نوشته شده است، نگارندگان آن معتقد بودند که جمعیت آن بخش از جهان که انقلاب صنعتی را تجربه می‌کنند اینک به دو طبقهٔ متخاصم تقسیم شده‌اند. بیانیه، در اصل، با نظر کردن بر اوضاع فرانسه نگارش یافت و از آن اوضاع چنین استنباط شـد کـه پرولتاریا بیشتر از کارگران کارخانه‌های شهری تشکیل شده است، و بورژوازی از صاحبان داراییهای صنعتی. مارکس و انگلس کشاورزان را از لحاظ سیاسی بی‌تحرک یا شاید به هر صورت در جبههٔ کارفرمایان می‌پنداشتند. خرده‌مالکانی مانند مغازه‌داران و افزارمندان مستقل[۶۸] خـرده‌بورژوا نـامیده مـی‌شدند کـه سرنوشتی جز رانده شدن به صفوف پرولتاریا نداشتند. با بالاگرفتن آگاهی آنان

67. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (1852), p. 40.
68. self-employed artisans

از تنگدستی و تیره‌بختیشان، طغیان پیروزمندانه فرا خواهد رسید و "سلب‌کنندگان مالکیت، سلب مالکیت خواهند شد."

این سخنها به‌عنوان تبلیغات بسیار عالی است، حتی اگر دلیلی جز این نداشته باشد که کارگر را در سمتی قرار می‌دهد که او را نسبت به پیروزیش خاطرجمع می‌سازد. در مقام «علم» چندان مجاب‌کننده نیست، زیرا دشواریهای بزرگی دربارهٔ اصطلاح «طبقه» و، به‌تبع آن، دربارهٔ واقعیت مبارزهٔ طبقاتی وجود دارد. با توجه به اهمیت بنیادین مفهوم «طبقه» جای تعجب است که می‌بینیم مارکسیست‌ها چه اندک به تعریف آن اعتنا کرده‌اند. تقریباً چنین می‌نماید که فرض بر این بوده است که همه می‌دانند «پرولتاریا» و «بورژوازی» به چه معنی به کار می‌روند. لیکن اگر در متون کمونیسم کاوش کنیم تنها در یک جا به تعریفی از سوی انگلس در ۱۸۴۷ بر می‌خوریم.[۶۹]

> پرولتاریا آن طبقه از اجتماع است که وسیلهٔ معاشش صرفاً به فروش کارش، و نه بر سود حاصل از سرمایه، مبتنی است، طبقه‌ای که بهروزی و سیه‌روزیش، زندگی و مرگش، و تمام هستی‌اش به تقاضا برای کار، نوسان زمانهای خوب و بد، فراز و فرودهای ناشی از رقابت عنان‌گسیخته، باز بسته است. پرولتاریا، یا طبقهٔ پرولترها، در یک کلام، طبقهٔ کارگر قرن نوزدهم است.

در مورد «بورژوازی» اصلاً تعریفی در دست نداریم و ناچاریم به استنباطهای خود از نظریهٔ اقتصادی کمونیسم بازگردیم. لنین در جایی گفته است که «بورژوا» به معنی مالک دارایی است، ولی منظور آن نوع دارایی است که مالک از راه تملک آن، سودی ناروا[۷۰] را از کار پرولتاریا به چنگ می‌آورد. مارکس این سود ناروا را ارزش اضافی می‌نامد. اقتصاددانان در مفهوم ارزش

69. Engels, *Principles of Communism*, in *The Communist Manifesto*, edited by D. R. Yazannoff (Martin Lawrence, 1930), p. 319.
70. illicit profit

اضافی مشکلات گوناگونی را باز شناخته‌اند، بنابراین شاید کوشش برای ساده نمایاندن آن کاری نسنجیده باشد، ولی مراد مارکس ظاهراً چنین است: ارزش یک کالا آن میزان کار مفید اجتماعی است که در آن تجسم می‌یابد، و بهای «طبیعی»[۷۱] کار آن مبلغی است که کارامدی فیزیکی[۷۲] کارگر را حفظ کند و وی را قادر به تولید مثل سازد. حال اگر شش ساعت کار این مبلغ را تولید کند و کارگر درواقع ده ساعت کار کند، ارزش آنچه وی در چهار ساعت اضافی تولید می‌کند همان ارزش اضافی است که بورژوا به‌عنوان سود تصاحب می‌کند. این در حقیقت چیزی است که سرمایه‌دار از کارگر می‌رباید. بر اساس این استدلال، بورژوازی آن طبقه از افراد است که صاحب دارایی است، یعنی آن نوع دارایی که برای استخدام کارگرانی به‌کار می‌رود که دستمزدشان کمتر از ارزش راستین نیروی کار مصرفیشان است. یا بورژوازی کسانی‌اند که نه به‌وسیلهٔ کارشان بلکه صرفاً با مالکیتشان زندگی می‌کنند.

از آنجا که این تعاریف از «پرولتاریا» و «بورژوازی» به‌طورکلی هنوز تعاریف رسمی است، درخور اهمیت است که بنگریم آیا معنایی در بر دارد یا نه. هرچند در روزگار مارکس مصداق نداشت ولی هم‌اکنون بسیاری از کارگران سهامدار کارخانه‌ها هستند و بنابراین، به مفهومی، کارفرمایانِ کارگران دیگرند و، به موجب تعریف، «ارزش اضافی» را از ایشان می‌ستانند. این امر گویی آنان را در زمرهٔ بورژواها درمی‌آورد. از سوی دیگر، به همان پایه امری جاری است که افرادی که محققاً، بنا بر تعریف مارکس، بورژوا هستند به صفوف کارمندان حقوق‌بگیر نزول می‌یابند. در حقیقت هر جمعیت صنعتی در سیلان پیوستهٔ فراز و نشیب‌هاست، افرادی در آن فرا می‌روند و افرادی فرو می‌آیند، و خطوط میان طبقات سخت مبهم و لغزان است. بی‌گمان مراتب و مدارج در جامعهٔ مدرن همانند ادوار گذشته (پیش از آنکه کمونیست‌ها اطمینانمان دهند که همهٔ افراد سرانجام در جایگاه خود در یکی از دو طبقهٔ پیکارگر قرار می‌گیرند) متعدد است. ولی از آنجا که جهان سرسختانه از تقسیم شدن به طبقات دوگانه سر باز

71. natural price 72. physical efficiency

زده است، منطق کمونیسم بر آن است که صرفاً با تعریفی خودسرانه طبقات [دوگانه] را بیافریند. ژرژ سورل، سندیکالیست فرانسوی که به‌هیچ‌وجه با آرمانهای رادیکال‌ها خصومتی نداشت، بی هیچ تأمل و تردید «طبقه» مارکس را یک انتزاع[۷۳] محض خواند.[۷۴]

بر وفق نظر مارکس، طبقه در حد کمال، مجموعه‌ای از خانواده‌هایی است که به‌وسیلهٔ سنت، تعلقات، و دیدگاههای سیاسی به هم می‌پیوندند و چنان درجه‌ای از همبستگی را نشان می‌دهد که می‌توان به آن شخصیتی را نسبت داد و آن را همچون موجودی متعلق برنگریست که بر طبق عقل و منطق خود عمل می‌کند. آشکار است که مشاهدات [تجربی] هرگز طبقهٔ کامل را به ما نشان نمی‌دهد، بنابراین، نظریهٔ مارکس دربارهٔ طبقات، انتزاع محض است.
[در مورد طبقهٔ متوسط] افراد مدام در حرکتی فرارونده و فرورونده‌اند، گروهبندیها تقریباً همیشه موقت است؛ جریانهایی بس ناپایدار توده‌ها را برمی‌آشوبند؛ نفوذش سخت متغیر است و بنابراین منبع اصلی رویدادهای تصادفی می‌شود که در تاریخ معاصر به چشم می‌خورد. سوسیال‌دموکرات‌ها به امید استدلالی علمی‌تر دربارهٔ آینده، با انتزاعیات پیش می‌روند؛ با نادیده انگاشتن نقش تصادف خود را از مسئلهٔ طبقات متوسط وامی‌رهانند.

البته حقیقت مطلب این است که ساختار جامعهٔ صنعتی مدرن بسیار پیچیده‌تر از آن است که فقط با عامل اقتصادی توضیح‌پذیر باشد. اینکه «ایدئولوژی» افراد شاید برخاسته از جایگاه آنان در سامان اقتصادی باشد چه‌بسا یک تعمیم[۷۵] درست باشد، ولی فقط یک تعمیم است، و برای آنکه بتوانیم آن را با اطمینان

73. abstraction
74. Georges Sorel, *Matériaux pour une Théorie du Proletariat* (Paris, Marcel Rivière et Cie), pp. 184, 186.
75. generalization

همچون نظریهٔ دقیق علمی بپذیریم اطلاعاتی بس بیشتر از آنچه هم‌اکنون در اختیار داریم مورد نیازمان است. بر اساس اصول کمونیسم همهٔ کارگران باید خود را پرولتر بپندارند، و با اعتقاد به یأس‌آمیز بودن موقعیت خویش، از کارفرمایان خود انزجار داشته باشند. لیکن تجربه نشان می‌دهد که نه‌تنها به‌هیچ وجه چنین احساسی ندارند، بلکه اکثر آنان آرزوی آن دارند که خود کارفرما شوند یا، دست‌کم، وضع خویش را بهبود بخشند. اگر رژیمهای متعلق به لایهٔ زیرین طبقهٔ متوسط همچون رژیمهای ایتالیای فاشیست و آلمان نازی بخواهند چیزی بگویند، خواهند گفت که «خرده‌بورژوازی» سبعانه نبرد خواهد کرد تا از سرنوشتی که پیامبران کمونیسم برایش پیشگویی کرده‌اند اجتناب ورزد.

دقیقاً همان اسنادی که مارکس بر اساسشان ادعانامهٔ توفنده ــ و نه نامنصفانه ــ خویش را از نظام صنعتی اوایل قرن نوزدهم تنظیم کرد مورد تأیید پارلمان‌های بریتانیا که در آنها حتی یک نماینده از طبقه کارگر حضور نداشت قرار گرفت. گزارشهای کمیسیون سلطنتی که مارکس آگاهانه در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیایی مطالعه می‌کرد خود نشانه‌های والایی از وجدان معذب رهبران بریتانیا، و گواهی بر علاقهٔ فزاینده به رفع سوءِاستفاده‌ها، بود. پارلمان‌های بورژوایی آرام آرام لایحه‌هایی را تصویب کردند که از حد باطل کردن فرضیه‌های مارکس بسی فراتر رفتند. از زمانی که وی در میانهٔ قرن نوزدهم چنان مطالب فصیح و بلیغی را در باب پیکار طبقاتی نگاشت، در هیچ نقطه‌ای نه ثروتمندان کم‌شمارتر و ثروتمندتر شدند و نه فقیران پرشمارتر و فقیرتر. ادارهٔ صنعت ممکن است در دستهای افراد کمتری قرار گرفته باشد ولی جای تردید است که مالکیت صنعت چنین بوده باشد، ضمن آنکه در داخل رده‌های تشکیلاتی به‌هیچ‌وجه از آن احساس همبستگی یا نرمش‌ناپذیری ساختاری که مطلوب نظریهٔ کمونیسم در باب طبقات است، سراغی نمی‌توان گرفت.

لیکن انصاف در حق مارکس این است که نباید فکر کنیم همهٔ آنچه آوردیم لزوماً با نظریات خود وی ناسازگار است. مارکس اذعان می‌کند که کارگران ممکن است تا مدتها آرائی داشته باشند که با آنچه یک استاد نظریهٔ کمونیسم

بتواند به‌عنوان نیازهای عینی آنان مدلل سازد، یکسر ناسازگار باشد. در حقیقت در یک جامعهٔ بورژوا معیارهای کارگران به معیارهای بورژوازی مـی‌گرایـد. لیکن بر این باور است که پرولتاریا قهراً به این واقعیت آگاه خواهد شد که چنین معیارهایی با نیروهای تاریخی ناسازگار است، یعنی، به عبارت دیگر، آگاهی طبقاتی[76] خواهد یافت. ولی او ــو سپس لنین ــ دریافتند که حصول آگاهی طبقاتی چه‌بسا دهها سال به درازا کشد و همین امر مـوجب بـی‌علاقگی او بـه پیش‌بینی کردن شد. وی بر آن بود که در این دوران انتظار وظیفهٔ اصلی حزب کمونیست همانا برانگیختن احساس همبستگی میان کـارگران است. پـیروزی فرجامین پرولتاریا تردیدناپذیر است ولی سرعت تحقق آن به کامیابی حزب در آموزش توده‌ها بستگی دارد.

## دیکتـاتوری پرولتاریـا و غایت دولـت

با آموزهٔ دیکتاتوری پرولتاریا، رویاروی نظریهٔ کمونیسم در بـاب دولت قرار می‌گیریم. مارکس و انگلس درباره منشأ و ماهیت ذاتـی قـدرت سـیاسی به‌تفصیل سخن می‌گویند، [ولی] این لنین است کـه خـبره مـؤید دیکـتاتوری پرولتاریاست. اصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا فقط دو بار در آثار مارکس ظاهر شده است. دیکتاتوری ازجمله موضوعات تاکتیک‌های انقلابی است، و مارکس هرچند با شوراندن[77] بیگانه نبود، در حقیقت، سخن چندانی در جزئیات انقلاب نگفته است و در مورد آنچه بعد از آن واقع خواهد شد تقریباً ساکت است. وی کار خویش را، در اصل، آگاه گرداندن کارگران به جایگاه خویش در تاریخ و ضرورت پروراندن بینش سیاسی[78] و مهارت سازمانی[79] آنان می‌دانست. آنگاه هنگامی که ساعت سرنوشت فرامی‌رسید، آنان نـه‌تنها بـرای کـارهای دشـوار انقلاب، بلکه برای کار کم‌هیجان‌تر ولی نه کم‌اهمیت‌تر ادارهٔ آن جامعهٔ نـوین

76. class-consciousness
77. agitation
78. political intelligence
79. organizational skill

آماده می‌بودند، وضعی که قرار بود پیروزی پرولتاریا در پی داشته باشد.

در نظریهٔ کمونیسم، دولت ابزار طبقهٔ مسلط در جامعه است. این رأی مبتنی بر این مقدمه است که سامان قانونی و سیاسی، روبنایی است که بر شیوهٔ انسان در تولید و مبادلهٔ کالاهای مادی تکیه دارد. در بیانیهٔ کمونیست و نیز در منشاءِ خانواده، دارایی خصوصی، و دولت اثر انگلس در این باب بحثهای مفصل وجود دارد که چگونه قدرت سیاسی لزوماً در همهٔ دوره‌ها در دست گروههای مسلط اقتصادی قرار داشته است. لیکن عمدهٔ توجه انگلس و مارکس معطوف به دولت بورژوایی بود. انگلس تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید:[80]

> بنابراین، دولت از ازل وجود نداشته است. اجتماعاتی بوده‌اند که بدون دولت اداره می‌شده‌اند و هیچ تصوری از آن و قدرت آن نداشته‌اند. در مرحله معینی از تکامل اقتصادی که قهراً با تقسیم جامعه به طبقات ملازمه داشته است، دولت بر اثر این تقسیم به یک ضرورت مبدل شده است.
>
> از آنجا که دولت بر وفق این نیاز به وجود می‌آید که تضادهای طبقاتی را مهار کند ولی، درعین حال، از میان کشاکش طبقات سر بر می‌آورد، قاعدتاً، به پرقدرت‌ترین و، به لحاظ اقتصادی، مسلط‌ترین طبقه تعلق دارد و، درنتیجه، به دولت طبقهٔ مسلط سیاسی نیز مبدل می‌شود، و بدین ترتیب وسیله‌ای جدید را برای انقیاد و بهره کشیدن طبقهٔ تحت ستم به دست می‌آورد. بنابراین، دولت کهن[81]، فراتر از هر چیز، دولت برده‌داران برای انقیاد بردگان، دولت فئودال[82] ابزار نجبا برای انقیاد کشاورزان، غلامان، و رعیتهای خانه‌زاد؛ و دولت انتخابی[83] جدید دست‌افزار بهره کشی از کار دستمزدی به‌وسیلهٔ سرمایه است.

80. Engels, *The Origin of The Family*, in *Handbook of Marxism*, pp. 332, 330.
81. ancient state
82. feudal state
83. representative state

دو عبارت، یکی از بیانیهٔ کمونیست و یکی از پیکار طبقاتی در فرانسه اثر مارکس موضوع را به زبانی عینی‌تر بیان می‌کند:

دستگاه اجرایی دولت مدرن چیزی جز کمیته‌ای برای ادارهٔ امور مشترک کل بورژوازی نیست.

سلطنت ژوئیه[۸۴] (۱۸۳۰-۱۸۴۸) چیزی غیر از یک شرکت سهامی برای استثمار ثروت ملی فرانسه نبود که سود آن میان وزیران، مجالس، ۱۴۰/۰۰۰ رأی‌دهنده، و وابستگانشان تقسیم گردید.

اینکه دولتی شکل دموکراتیک داشته باشد تغییری در ماهیت ذاتی آن به‌عنوان ابزار حکومت طبقاتی نخواهد داد. آنچه آن را محکوم می‌کند واقعیت دولت بودن آن است. حتی چیزهایی از قبیل حقوق، حق‌رأی عمومی، و انتخاب نمایندگان فقط وسیله‌هایی برای گمراه کردن توده‌ها در جهت این باور است که از قدرتی برخوردارند که در حقیقت به یک اقلیت تعلق دارد.[۸۵]

(الف) اگر اکنون در نگرش بر مسیر تاریخ، عقاید طبقهٔ حاکم را از خود طبقهٔ حاکم برگیریم و به آنها هستی مستقلی نسبت دهیم... بی‌آنکه زحمت توجه به اوضاع و احوال ایجاد و ایجادکنندگان آن عقاید را به‌خود دهیم، می‌توانیم بگوییم در دورانی که آریستوکراسی سلطه داشت، مفاهیم افتخار، وفاداری، و غیره نافذ بودند؛ در دوران سلطهٔ بورژوازی مفاهیم آزادی، برابری، و غیره نفوذ دارند. طبقهٔ حاکم خود چنین پنداری دارد... زیرا هر طبقهٔ جدید که خود را در جایگاه طبقه‌ای قرار می‌دهد که قبل از آن حاکمیت داشته است، باید... علایق خود را همچون علایق همهٔ

84. July monarchy

85. Marx and Engels, *The German Ideology* (Pascal edition, New York, International Publishers; 1939), pp. 40-41; Lenin, *The State and Revolution*, in *Handbook of Marxism*, p. 765.

اعضای جامعه فرانمایاند و آن را در قالبی آرمانی عرضه دارد؛ طبقهٔ جدید عقاید خود را شکل کلی می‌دهد و آنها را همچون تنها عقاید معقول و پذیرفتهٔ عام بازمی‌نمایاند.

(ب) دموکراسی برای طبقهٔ کارگر در پیکارش با سرمایه‌داران در راه آزادی، بسیار درخوراهمیت است. ولی دموکراسی به‌هیچ‌وجه حدی نیست که نتوان از آن فرا رفت؛ فقط مرحله‌ای است از مراحل تحول از فئودالیسم به کاپیتالیسم (سرمایه‌داری) و از کاپیتالیسم به کمونیسم. دموکراسی به معنای برابری است. اهمیت عظیم پیکار پرولتاریا برای برابری و اهمیت برابری در مقام یک شعار، اگر آن را بدرستی به مفهوم الغای طبقات تعبیر کنیم، بر کسی پوشیده نیست. ولی دموکراسی فقط به معنی برابری صوری[۸۶] است. ...

دموکراسی نوعی دولت است ــ یکی از انواع متنوع آن. درنتیجه، مانند هر دولت [دیگری]، مرادش کاربرد متشکل و دستگاهمند زور علیه افراد بشر است.

بنابراین، دولت فراورد طبقات و در نهایت قربانی پیکار آنهاست. به‌زعم نویسندگان کمونیست، دولت بورژوازی از برای نبرد با بازماندگان سلسله فئودال‌ها و نیز جنگ با دشمنان خارجی خود، ناگزیر می‌شود که پرولتاریا را سازمان بخشد، آموزش دهد، و سرانجام مسلح سازد. طبقهٔ سوداگر[۸۷] نمی‌تواند، بدون تقویت تسخیرکنندگان مقدر خود، نقش تاریخی خویش را، یعنی بهره‌برداری از منابع طبیعی، گستراندن بازارهای محصولات خود، و استقرار سلطهٔ خویش، ایفا کند. دیالکتیک ایجاب می‌کند که سلسلهٔ بورژوا تضادی گریزناپذیر را در اندرون خویش بپرورد. شرایط کامیابی آن، درعین‌حال علل سقوط فرجامین آن است. این طبقه، به‌ضرورت، بذر انهدام خود را در بطن خویش دارد. پاداشی را که بورژوازی به پرولتاریا از برای نبرد با

86. formal equality 87. business class

دشمنانش ارزانی می‌دارد «دموکراسی» است ــ یعنی یک برابری صوری که قصدی از برای تحققش ندارد. ولی، درست همان‌گونه که آدمیان در فلسفهٔ هگل فریب «نیرنگ عقل» را می‌خورند، در اینجا نیز دیالکتیک باید شیطنت خود را داشته باشد، زیرا:[۸۸]

اکنون «کمیت به کیفیت مبدل می‌شود»، این درجه از دموکراسی مستلزم پشت سر نهادن چارچوب جامعهٔ بورژوایی و آغاز بازسازی سوسیالیستی آن است. اگر همه بواقع در ادارهٔ دولت شرکت جویند، سرمایه‌داری نمی‌تواند هستی خود را حفظ کند. سرمایه‌داری، به نوبهٔ خود، در جریان تکامل خویش شرایط لازم را برای آنکه «همه» بتوانند براستی در ادارهٔ دولت نقش داشته باشند فرامی‌آورد. ازجمله این شرایط لازم، سوادآموزی عمومی است که هم‌اکنون در بیشتر کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌داری تحقق یافته است، سپس «آموزش و انضباط» میلیونها کارگر است که به‌وسیلهٔ دستگاههای عظیم، پیچیده، و ملی‌شدهٔ ادارهٔ پست، راه‌آهن، کارخانه‌های بزرگ، تجارت در مقیاس عظیم، بانکداری، و غیره صورت می‌پذیرد.

بورژوازی، البته بی‌آنکه خود خواسته باشد، سقوط خود را تدارک دیده است و دوران سوسیالیسم که در حال فرارسیدن است درازای این دوران نامعلوم است و مراحل «سفلا» و «علیا»ی کمونیسم را در بر می‌گیرد. در نخستین مرحله، جامعه بسیاری از بازمانده‌های سامان پیشین را در اندرون خود دارد و اجتماعی شدن اقتصاد آن بسیار ناقص است. این همان دورهٔ «گشتار انقلابی»[۸۹] سرمایه‌داری به کمونیسم (یا نظام اشتراکی) است. یک دورهٔ گذار سیاسی[۹۰] نیز با این دوره همزمان است که در آن دولت نمی‌تواند چیزی جز

88. *The State and Revolution*, *in Handbook of Marxism*, p. 757.
89. revolutionary transformation
90. political transition

دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا باشد.

از آنجا که، بنا بر نظر مارکس و انگلس، پرولتاریا متشکل از کارگران است، لزوماً در هر جامعهٔ بورژوا اکثریتی بزرگ را دربرمی‌گیرد. اگر این موضوع درست باشد می‌توان چنین پنداشت که دیکتاتوری پرولتاریا دموکراسی مبتنی بر اکثریت خواهد بود. درحقیقت در خود بیانیه آمده است که "نخستین گام در انقلاب طبقهٔ کارگر صعود پرولتاریا به جایگاه طبقهٔ حاکم، یعنی پیروزی دموکراسی است... جنبش پرولتاریا همانا جنبش آگاهانهٔ اکثریت عظیم در جهت منافع اکثریت عظیم است." وانگهی بدرستی از آثار خود مارکس استنباط می‌شود که به نظر او انقلاب چنین راستایی را در پیش خواهد گرفت. مارکس یک انقلابگرای محتاط بود و گویی اعتقاد داشت زمانی که کارگران به کمال از آگاهی طبقاتی برخوردار شوند، اوضاع و احوال مستعد واژگونی نظام بورژوایی و پذیرش حاکمیت تنها طبقهٔ بازمانده خواهد بود، طبقه‌ای که آگاه از قدرت خویش است و به‌وسیلهٔ خود سرمایه‌داری برای کاربست آن آموزش یافته است. فرض بر این است که قدرت از طریق تصمیمهای اکثریت و مأموران منتخب به صورت دموکراتیک اعمال می‌شود. به هر روی، مریدان محافظه کارتر مارکس چنین تعبیری از آثار او دارند. لیکن انقلاب بالفعلی که در روسیه صورت گرفت، کار محافظه کاران نبود. مردانی چون لنین، بدون شک، به نوعی دموکراسی در جامعهٔ بی‌طبقهٔ آینده اعتقاد داشتند، ولی به هیچ روی خیال تحقق بی‌درنگ آن را در سر نداشتند. در نگر لنین، کمونیسم می‌بایست در یک فرایند دومرحله‌ای تحقق یابد. مرحلهٔ نخست که قدرت را پرولتاریا بلافاصله تصرف می‌کند، دربردارندهٔ آثاری از نظام بورژوایی خواهد بود. پس از حذف این آثار، گذر به مرحله علیا و فرجامین کمونیسم ناب تحقق خواهد یافت. لنین اوضاع و احوال مرحلهٔ «سفلا» را بدین‌گونه تشریح می‌کند.[91]

اکنون دیگر وسایل تولید، دارایی خصوصی افراد نیست و به تمامی

91. *Ibid.*, pp. 748-751.

جامعه متعلق است. هر عضو جامعه که بخشی از کار ضروری برای اجتماع را انجام می‌دهد از جامعه یک گواهی دریافت می‌کند که فلان مقدار کار را انجام داده است. [آنگاه] از انبارهای عمومی... کمیتی از محصولات متناسب با کار خود را دریافت می‌کند...

گویی «برابری» حکمفرماست.

[ولی حتی با وجود آنکه ما در اینجا «حق برابر» داریم] هنوز حقی بورژوایی است که، مانند هر حق [دیگری]، متضمن نابرابری است. هر حقی عبارت از کاربرد مقیاسی یکسان در مورد افراد مختلف است که، درحقیقت، یکسان و برابر با یکدیگر نیستند، بدین جهت «حق برابر» براستی نقض برابری، و خود نوعی ظلم است...

این یک نقص است. ... ولی در نخستین مرحله از کمونیسم اجتناب‌ناپذیر است، زیرا بدون گرفتار آمدن به اندیشهٔ ناکجاآبادی نمی‌توانیم تصور کنیم که مردم، با سرنگون کردن سرمایه‌داری، بی‌درنگ خواهند آموخت که بدون هرگونه مقیاس حق، به جامعه خدمت کنند؛ درواقع، الغای سرمایه‌داری بلافاصله شالودهٔ چنین تغییری را بنیاد نمی‌نهد.

و هنوز هیچ معیار و مقیاسی دیگر جز «حق بورژوایی» وجود ندارد. ... دولت هنگامی زوال می‌یابد که نه سرمایه‌دار وجود داشته باشد و نه طبقات و، درنتیجه، طبقه‌ای وجود نخواهد داشت که سرکوب گردد.

ولی دولت هنوز زوال کامل نیافته است، زیرا هنوز «حق بورژوایی» که مؤید نابرابری واقعی است حفظ می‌شود. برای فنای کامل دولت، کمونیسم کامل بایسته است.

معلوم نیست که مرحلهٔ سفلای کمونیسم تا چه مدت دوام می‌یابد. اهمیت اصلیش در آن است که کارگران را برای کمونیسم کامل تعلیم می‌دهد و اوضاعی

را پدید می‌آورد که در آن برابری راستین حقوق امکانپذیر باشد.[۹۲]

مبنای اقتصادی برای زوال کامل دولت، آن مرحلهٔ اعلای تکامل کمونیسم است که هنگامی تحقق می‌یابد که تضاد میان کار فکری و جسمی[۹۳]، یعنی یکی از منابع اصلی نابرابری اجتماعی[۹۴] مدرن، از میان برخیزد. ولی چنین منبعی را نمی‌توان بی‌درنگ با انتقال ابزار تولید به مالکیت عمومی، صرفاً از طریق خلع ید[۹۵] سرمایه‌داری، از بنیاد برکند.

این خلع‌ید تکاملی عظیم را در نیروهای مولد امکانپذیر خواهد ساخت... و... حق داریم بگوییم که این خلع‌ید... به‌طور قطع موجبات چنین تکاملی را فراهم خواهد ساخت. ولی اینکه چنین تکاملی با چه سرعتی پیش خواهد رفت و چه زمانی به نقطهٔ گسیختن از تقسیم کار خواهد رسید، و تضاد میان کار فکری و جسمی از میان خواهد رفت و کار را به «نخستین ضرورت زندگی»[۹۶] مبدل خواهد ساخت، موضوعی است که نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم. ...

دولت هنگامی می‌تواند زوال کامل یابد که این اصل را تحقق بخشیده باشد که: «از هر کس به‌قدر تواناییش، به هر کس به‌قدر نیازش.» یعنی هنگامی که مردم به رعایت قواعد بنیادین زندگی اجتماعی خوگیرند و کارشان چنان مولد باشد که به خواست خویش طبق تواناییشان کار کنند. «آن افق تنگ حق بورژوایی» که آدمی را با سخت‌دلی شخصی چون شایلاک[۹۷] به چنان حسابگری وامی‌دارد که مبادا نیم ساعت بیش از دیگری کار کند و دستمزد کمتری از دیگری دریافت کند، پشت سر نهاده خواهد شد. در آن هنگام، جامعه برای تعیین میزان فراورده‌هایی که باید میان اعضای خود توزیع کند

92. *Ibid.*, pp. 752-753.
93. mental and physical labour
94. social inequality
95. expropriation
96. first necessity of life
۹۷. Shylock، رباخوار بیرحم نمایشنامهٔ تاجر ونیزی (۱۹۵٦) اثر ویلیام شکسپیر.ـ م.

نیازمند محاسبهٔ دقیق نخواهد بود، هرکس می‌تواند آزادانه «هرچقدر نیاز دارد» برداشت کند.

تعریف واقعبینانهٔ دیکتاتوری پرولتاریا را، بیش از جستجو در آثار مارکس، باید در جریان واقعی امور در روسیهٔ شوروی در مرحلهٔ «انتقالی» کمونیسم آن کشور فرا جست. لنین و جانشینانش هنگامی که در جایگاه قدرت قرار گرفتند به هیچ‌وجه ناباوری خود را به اموری چون جنبش توده‌وار پنهان نکردند. این واقعیت که روسیه از جمع همهٔ کشورها [ی اروپایی] کمترین مشخصه‌ای را دارا بود که مارکس برای مستعد بودن پذیرش کمونیسم لازم می‌پنداشت، به‌وسیلهٔ لنین با این استدلال رفع و رجوع شد که آنچه اهمیت دارد اوضاع یک کشور خاص نیست بلکه مهم فرارسیدن مرحلهٔ عام تکامل سرمایه‌داری است. این استدلال قهراً متضمن این نتیجه بود که تودهٔ کارگران روسی برای کار دیکتاتوری شایستگی لازم را ندارد. دولتمردان روسیهٔ شوروی، برخی با صراحتی بیشتر و برخی کمتر، چنین استنتاجی را به عمل آوردند. سخن لنین بیان نمونه‌وار این استنتاج است.[۹۸]

گفتیم که [در سالهای ۱۸۹۰] آگاهی سوسیال‌دموکراتیک[۹۹] هنوز نمی‌توانست در میان کارگران وجود داشته باشد. این آگاهی فقط می‌توانست از خارج به آنها داده شود. تاریخ همهٔ کشورها نشان می‌دهد که طبقهٔ کارگر، صرفاً با تلاش خویش، می‌تواند فقط آگاهی اتحادیه‌ای[۱۰۰] را بپرورد، یعنی خود می‌تواند ضرورت تجمع در اتحادیه‌ها، نبرد با کارفرمایان، و سختکوشی برای واداشتن دولت به تصویب قوانین کار و غیره را درک کند.

این نگرش خوش‌نما و سست‌محتوا نمی‌تواند از عهدهٔ کار برآید، آنچه بایسته است یکسر چیز دیگری است.

98. Lenin, *Collected Works*, Vol. IV, Book II (Martin Lawrence), pp. 114-115, 194.
99 . Social Democratic consciousness
100 . trade-union Consciousness

هسته‌ای کوچک و فشرده مرکب از کارگران قابل اعتماد، مجرب و استوار، با عاملان مسئول در مناطق اصلی و مرتبط با تشکیلات انقلابگرایان با استفاده از همهٔ فوت‌وفن‌های اختفای جدی، می‌تواند با حمایت گستردهٔ توده‌ها و بدون مجموعهٔ دقیقی از قواعد و ضوابط، همهٔ وظایف یک سازمان اتحادیهٔ کارگری را انجام دهد و از این گذشته، آنها را به شیوهٔ مطلوب سوسیال‌دموکرات‌ها انجام دهد.

این «هستهٔ کوچک و فشرده» البته همان حزب کمونیست است. این گروه است که بسی بهتر از کارگران می‌داند که چه چیز برای آنان خوب است و مایل است اقدامات قهرمانانه‌ای را که برای هدایت و رهبری در «مرحلهٔ علیا»ی کمونیسم ضروری است به عمل آورد. به کوتاه‌سخن، «مرحلهٔ نخست» برنامهٔ آن است که حکومت برای مردم به‌وسیلهٔ نخبگان حزبی داشته باشیم،لیکن نخبگانی که ــ به‌هرتقدیر در وجه رسمی ــ با توده‌های زحمتکش اتحاد اندام‌وار دارد.[۱۰۱]

حزب ابتدا باید طلایگان[۱۰۲] طبقهٔ کارگر را تشکیل دهد. حزب باید بهترین عناصر طبقهٔ کارگر، تجربهٔ آنان، روحیهٔ انقلابی آنان، و دلبستگی بی‌حصر آنان را به آرمان پرولتاریا جذب کند. ولی حزب برای آنکه براستی بتواند طلایگان باشد، باید به یک نظریهٔ انقلابی، به آگاهی از قوانین جنبش و قوانین جنبش و قوانین انقلاب، مجهز باشد. بدون چنین تجهیزی، از هدایت پیکار پرولتاریا و رهبری پرولتاریا عاجز خواهد بود. حزب نمی‌تواند حزبی راستین باشد اگر خود را به ثبت آنچه طبقهٔ کارگر می‌اندیشد و تجربه می‌کند محدود سازد، اگر در پس جنبشی خودانگیخته[۱۰۳] ره سپارد، اگر نداند چگونه بر

101. Josef Stalin, *Foundation of Leninism* (New York, International Publishers, 1932), pp. 105-108. 102. Vanguard
103. spontaneous movement

سستی و لاقیدی سیاسی[۱۰۴] آن جنبش خودانگیخته[۱۰۵] فائق آید، یا اگر نتواند بر فراز منافع گذرای پرولتاریا قرار گیرد و نتواند توده‌ها را به سطح تعلقات طبقاتی پرولتاریا فراکشد. حزب باید جایگاه خود را در رأس طبقه کارگر به دست آورد، باید پیش پای طبقهٔ کارگر را بنگرد، پرولتاریا را رهبری کند و در پی جنبش خودانگیخته کشیده نشود. ...

ولی حزب نمی‌تواند فقط طلایگان باشد. باید، درعین‌حال، یکانی از طبقه و بخشی از آن باشد که با همه تاروپود هستیش تنگ بدان متصل باشد. جای گفت‌وگو نیست که بدون این بستگیهای معنوی ناملموس که حزب را به توده‌های غیرحزبی می‌پیوندد، حزب هرگز نمی‌تواند نیروی قاطع طبقهٔ خود باشد، حزب جزءِ تفکیک‌ناپذیر طبقهٔ کارگر است.

هرچند لنین و استالین هر دو در جاهای بسیار حجت می‌آورند که انقلاب در روسیه در اساس طبق آموزه‌های مارکس صورت پذیرفت، به روشی، از مستخرجات فوق می‌توان دریافت که آنان در واقع اعتقادی نداشتند که تودهٔ کارگران باید چنان آگاهی طبقاتی داشته باشند که همچون عاملان مطمئن طغیان و بازسازی سوسیالیستی به‌شمار آیند. ترس بزرگ این رهبران، درحقیقت، آن است که توده‌ها به اصلاحات تدریجی و گام‌به‌گامی خرسند شوند که فشارهای معمول اتحادیه‌های کارگری می‌توانند فراآورند. به‌زعم آنان، این اصلاحات به پشت کردن به انقلاب می‌انجامد. حرکت تاریخ باید به هر بهایی در قالب سخت دیالکتیک چپانده شود و این فقط در صورتی امکانپذیر است که کارشناسان

104. political indifference

۱۰۵. اینکه چگونه یک جنبش خودانگیخته می‌تواند درعین‌حال سست و لاقید باشد، به‌هیچ‌وجه روشن نیست. استالین، به ضرورت، در زمانهای مختلف اعلامیه‌های عقیدتی صادر می‌کرد، ولی اهل تأمل و تفکر نبود؛ در هر حال، جایگاه وی در رأس سلسله‌مراتب حزبی و بویژه در مقام یک کارفرمای سیاسی بیرحم، طرح هرگونه پرسش کاوشگرانه را دربارهٔ همسازی [نظرهایش] ناممکن می‌ساخت.

دیالکتیک مسئول امور گردند،در نظریهٔ رسمی دیکتاتوری پرولتاریا همهٔ عناصر یک دین مرجعیت‌گرا[۱۰۶] موجود است ــ روحانیت باالخلاص[۱۰۷]، پاسداری از جزمهای پذیرفته‌شده، مجموعه‌ای از اصول بی‌چون‌وچرا برای عوام‌الناس، دنبال‌روی حرمتگذارانه، و نظریه‌ای خوشایند که رهبران بهتر از همه آن را می‌شناسند و با توده‌های طالب «رستگاری» یگانه‌اند.لیکن نباید چنین بپنداریم که رهبران صرفاً با بدبینی و استحقار به توده‌ها می‌نگرند. رهبری مبتنی بر «تمرکزگرایی دموکراتیک»[۱۰۸] که در دست نخبگان قرار می‌گیرد، رسماً با این نظر ــ که اغلب از زبان لنین بازگفته می‌شود و قطعاً پذیرفتهٔ جانشینان وی هست ــ توجیه می‌گردد که انقلاب یک هنر [یا فن] است و، بدین اعتبار، رهبریش باید به دست کسانی نهاده شود که در استراتژی و تاکتیک آن مهارت دارند. آن «هستهٔ کوچک و فشرده» اعضای مجرب حزب باید همان مهارتی را داشته باشند که پلیس، ارتش، و دیوانسالاران رژیم قدیم دارا هستند. با چنین ملاحظه‌ای، در دوران بغرنج گذار به «مرحلهٔ علیا»ی کمونیسم عقلاً نمی‌توان بر توده‌ها تکیه کرد، به همان دلیل که هر موضوع دیگری را که نیازمند دانش و آموزش تخصصی باشد نمی‌توان به داوری آنان واگذاشت. این به‌هرتقدیر نظر رسمی [در این باب] است، و اگر بر این نکته تأمل کنیم که رهبران کمونیست در درازای چند دهه زندان و آوارگی وادار شده‌اند که ذکاوت خود را مناسب اقتدار استبدادگرا[۱۰۹] پرورش دهند، درک آن دشوار نخواهد بود.

نظریه‌پردازان کمونیست در بحثشان در باب ماهیت اقتدار سیاسی در دورهٔ گذار کاملاً منطقی‌اند. دولت سرانجام باید ناپدید شود، ولی این رویداد طرفة‌العین صورت نمی‌پذیرد. در این فاصله دولت مورد نیاز است و دیکتاتوری پرولتاریا هم یک دولت خواهد بود ــ البته نه دولت بورژوایی، ولی درهرحال دولتی با مشخصهٔ طبقاتی همهٔ دولتها.[۱۱۰]

106. authoritarian religion
107. dedicated priesthood
108. democratic centralism
109. despotic authority
110. *The State and Revolution*, in *Handbook of Marxism*, pp. 744-745.

... دیکتاتوری پرولتاریا، یعنی تشکل طلایگان ستمکشان در قالب طبقهٔ حاکم از برای درهم‌کوفتن ستمگران، نمی‌تواند توسعهٔ محض دموکراسی را فراآورد. همراه توسعهٔ عظیم دموکراسی، که برای نخستین بار به دموکراسی برای تهیدستان، دموکراسی برای مردم، و نه دموکراسی برای جماعت ثروتمند، مبدل می‌شود، دیکتاتوری پرولتاریا قیودی را برای آزادی ستمگران، بهره‌کشان، و سرمایه‌داران ایجاد می‌کند. ما باید آنان را از برای آزادی بشر از اسارت مزدوری[111] فرو شکنیم، ایستادگی آنان باید با زور در هم شکسته شود، بدیهی است هر جا سرکوب وجود داشته باشد خشونت نیز وجود دارد، در آنجا آزادی نیست، دموکراسی نیست.

انگلس این نکته را به‌طور درخشانی بیان کرد... آنجا که گفت... تا زمانی که پرولتاریا همچنان به دولت نیاز دارد، نیازش بنا بر مصالح آزادی نیست، بلکه از برای فرو شکستن مخالفان خویش است، و همینکه بتوان از آزادی سخن گفت، دولت، من‌حیث دولت بودن، دیگر وجود نخواهد داشت.

دموکراسی برای اکثریت عظیم مردم، و سرکوب قهری، یعنی برون نهادن بهره‌کشان و ستمگران مردم از دموکراسی ــ این است آن تعدیل دموکراسی به هنگام گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم.

اکنون ما در این دورهٔ گذار بسر می‌بریم. دولت دیکتاتوری پرولتاریا در حد غایی خود از میان خواهد رفت و جامعه‌ای بدون طبقه بر جای آن خواهد نشست که دیگر به دستگاه وادارندهٔ[112] دولت نیاز نخواهد داشت. نگارندگان برجستهٔ کمونیست زمانی را که این دوره به سر خواهد رسید، از پیش معین نمی‌کنند. مارکس هشدار می‌دهد که "شما باید پانزده، بیست، یا حتی پنجاه سال جنگ داخلی و بین‌المللی را، نه‌تنها از برای تغییر مناسبات بلکه برای دگرگون ساختن

111. wage-slavery
112. coercive apparatus

سرشت خودتان، پشت سر گذارید تا خود را برای پذیرفتن زمام امور سیاسی شایسته سازید.

"لنین صریح و ساده گفت که ما نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم. لیکن همه بر سر یک نکته همداستانند که بورژوازی حتی بعد از سرنگونی قدرتمند خواهد بود و کار ریشه کن‌کردن آنان از دشوارترین کارهاست. زیرا آنان پول دارند، از قدرت سازماندهی و مدیریت برخوردارند، از آموزش برتر، مهارت در فن جنگ، و بستگیهای مؤثر در دیگر کشورها بهره‌مندند —و اینها همه باید قبل از تحقق کمونیسم کامل، منهدم یا بی‌اثر گردد. استالین این کار را بدین شرح جمع‌بندی می‌کند.[۱۱۳]

تصاحب قدرت فقط آغاز کار است. بنا بر دلایل متعدد، بورژوازی که در یک کشور سرنگون می‌شود، تا مدتها نیرومندتر از پرولتاریایی باقی می‌ماند که آن را سرنگون کرده است. بنابراین، امر مهم، حفظ قدرت، منسجم ساختن و شکست‌ناپذیر ساختن آن [یعنی پرولتاریا] است. برای رسیدن به این مقصود چه چیز مورد نیاز است؟ پرولتاریا در روز بعد از پیروزی دست‌کم سه کار اصلی را باید انجام دهد. آنان (الف) باید مقاومت زمینداران و سرمایه‌داران را که اکنون توسط انقلاب سرنگون و خلع‌ید شده‌اند درهم‌شکنند و هر کوششی از سوی آنها را در راه بازآوردن قدرت سرمایه نقش‌برآب سازند؛ (ب) باید سازندگی را به گونه‌ای سامان دهند که همهٔ زحمتکشان راگرداگرد پرولتاریا جمع آورد و راه را برای تصفیه و الغای همهٔ طبقات هموار سازد؛ (ج) باید انقلاب را مسلح سازد و ارتش انقلاب را برای پیکار با دشمن خارجی و برای پیکار با امپریالیسم سازمان دهد. ...

نیاز به تأکید نیست که در مدت زمانی کوتاه، یعنی در طول چند سال،

113. Stalin, *Foundations of Leninism*, pp. 44-48.

به‌هیچ‌وجه امکان تحقق چنین اموری وجود ندارد. بنابراین نباید دیکتاتوری پرولتاریا، یعنی گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم، را همچون دورانی زودگذر سرشار از اعمال واحکام «فوق‌انقلابی»[114] برنگریم، بلکه آن را چونان دوره‌ای تاریخی آکنده از جنگهای داخلی و ستیزهای خارجی، کار تشکیلاتی و سازندگی اقتصادی بی‌وقفه، و روزگار پیروزیها و شکستها برشماریم. این دورهٔ تاریخی نه‌تنها برای تأمین پیش‌نیازهای اقتصادی و فرهنگی از برای پیروزی کامل سوسیالیسم بایسته است، بلکه از بهر فراهم‌آوردن این امکان برای پرولتاریا ضروری است که نخست خود را بپرورد و به همچون نیرویی پولادین قادر به ادارهٔ کشور شود؛ دوم، قشرهای خرده‌بورژوا را در جهت خطوطی بازآموزی و بازپروری کند که اطمینان‌بخش تشکیلات تولید سوسیالیستی باشند. ...

[چنانکه لنین می‌گوید] در سایهٔ دیکتاتوری پرولتاریا، وظیفه داریم که میلیونها دهقان و خرده‌مالک، صدهاهزار کارمند ادارات، و صاحب‌منصبان و روشنفکران بورژوا را بازآموزی کنیم؛ این همه را در تابعیت دولت پرولتاریا و رهبری پرولتاریا قرار دهیم؛ بر عادات و سنن بورژوایی آنان فائق آییم؛ خود پرولتاریا را، در پیکاری درازآهنگ زیر نظارت دیکتاتوری پرولتاریا، بازآموزی کنیم، زیرا آنان نخواهند توانست خویشتن را در ضربهٔ نخست بر اثر چیزی چون معجزه یا فرمان مریم عذرا یا یک شعار، قطعنامه، یا دستور از تعلقات و تعصبات خرده‌بورژوایی برهانند؛ این رهایی فقط در جریان پیکار درازمدت و سختکوشانهٔ توده‌ها در برابر انبوه نفوذهای خرده‌بورژوایی شدنی است.

114. super-revolutionary

جامعهٔ بی‌طبقه

این کارهای وسیع دیکتاتوری پرولتاریا، مقدمهٔ جامعهٔ بی‌طبقهٔ آینده است. تا زمانی که چنین جامعه‌ای واقعیت یابد، یک دولت ـ دولتی براستی سخت قدرتمند و بی‌ترحم ـ ضروری خواهد بود، ولی نقشش آن است که هر دولتی را به‌طورکلی غیرضروری سازد. می‌توانیم دشواریهای مربوط به سازماندهی تولید و توزیع را زیر نظارت دیکتاتوری حزب قرار دهیم و توجهمان را بر هدف مهمتر یکی ساختن حزب و پرولتاریا متمرکز گردانیم. زیرا کار «بازآموزی» و «بازپروری»، دست‌کم، مستلزم بار آوردن جمعیتی است که همه برانگیخته از همان نگرشهای برگرفتهٔ طلایگان خودآگاه باشند. زمانی که دیکتاتوری در این پیکار کامیاب شود، طبقهٔ کارگر تنها طبقه خواهد بود. طبقهٔ دیگری نخواهد بود که سرکوب گردد و دولت که، بنا به تعریف، ابزار و آلت یک طبقه است، ناپدید خواهد شد. از تدارک این شادکامی موعود بسی سالیان می‌گذرد؛ این، در حقیقت، مرحلهٔ فرجامین دیالکتیک است.[115]

ضمن آنکه شیوهٔ سرمایه‌داری تولید، بیش از پیش اکثریت عظیم جمعیت را به پرولتاریا مبدل می‌سازد، قدرتی را فراهم می‌آورد که، با مجازات انهدام آن [یعنی سرمایه‌داری]، وادار می‌شود که این انقلاب را تحقق بخشد. [آن قدرت] ضمن آنکه بر انتقال هرچه بیشتر ابزار وسیع تولید (که قبلاً اجتماعی شده است) به مالکیت دولت، فشار می‌آورد، راه تحقق این انقلاب را به خود نشان می‌دهد. پرولتاریا قدرت سیاسی را به چنگ می‌گیرد و ابزار تولید را به مالکیت دولت در می‌آورد.
ولی ضمن این عمل، خود را به‌عنوان پرولتاریا برمی‌اندازد، همهٔ ممیزات طبقاتی و تضادهای طبقاتی را برمی‌افکند، و نیز دولت را

115. Engels, *Socialism, Utopian and Scientific* (Sonnenschein, 1892), pp. 74-77, 82.

به‌عنوان دولت برمی‌اندازد. جامعه، که تا این زمان بر تضادهای طبقاتی استوار بوده است، به دولت نیاز داشته است، یعنی به سازمان متعلق به طبقهٔ خاصی که در زمان خود طبقه استثمارگر[116] بوده است، به سازمانی برای بازداری هرگونه مداخلهٔ خارجی در شرایط موجود تولید و، بنابراین، بویژه برای نگهداشت قهری طبقات استثمارشونده[117] در وضع تحت ستم مطابق با شیوه خاص تولید (برده‌داری، ارباب و رعیتی، کارمزدی)...

سرانجام هنگامی که دولت به نمایندهٔ راستین تمامی جامعه مبدل شود خود را غیرضروری خواهد ساخت. همینکه دیگر هیچ طبقهٔ اجتماعی برای مهارشدن و انقیاد[118] وجود نداشته باشد... دیگر چیزی برای سرکوب باقی نمی‌ماند، و نیروی ویژهٔ سرکوبگر، یعنی دولت، ضروری نخواهد بود. نخستین عملی که دولت به فضل آن براستی خود را نمایندهٔ تمامی جامعه می‌سازد ــ یعنی تملک ابزار تولید به نام جامعه ــ درعین‌حال، واپسین عمل مستقل آن در مقام یک دولت است. مداخلهٔ دولت در مناسبات اجتماعی، در قلمروهای مختلف یکی پس از دیگری، زاید می‌شود و سپس در کالبد خود فرو می‌میرد؛ حکومت اشخاص به مدیریت چیزها[119] و ادارهٔ فرایندهای تولید جای می‌سپرد. دولت برانداخته نمی‌شود؛ از پای در می‌آید... [صص ۷۴-۷۷].

سازمان اجتماعی خود انسان که تا این زمان همچون ضرورت تحمیلی طبیعت و تاریخ رویاروی او وجود داشته است، اکنون به حاصل عمل آزادانهٔ خود وی مبدل می‌شود. آن نیروهای عینی بیگانه که تا این زمان بر تاریخ حاکم بوده‌اند زیر مهار خود انسان قرار می‌گیرند. تنها از آن زمان است که انسان خود، هرچه آگاهانه‌تر،

116. exploiting class 117. exploited classes 118. subjection
119. administration of things

تاریخ خویش را می‌سازد ـ فقط از آن زمان علتهای اجتماعی که به دست انسان تحرک می‌یابند، به‌طور عمده و در مقیاسی رشدیابنده، معلولهای مطلوب وی را خواهند داشت. این عروجی از ناسوت ضرورت به ملکوت آزادی است [ص ۸۲].

این همه، نتایج منطقی مقدمات نظریهٔ کمونیسم[120] است. این مقدمات عبارتند از: (۱) ملاحظات اقتصادی محرک اصلی، اگر نه تنها محرک، آدمیان است، (۲) جایگاه هر فرد در نظام تولید و توزیع تعیین‌کنندهٔ طبقهٔ آن فرد است، و (۳)دولت، بناچار، ابزار طبقهٔ مسلط است. بورژوازی، برخلاف خواست خویش، ولی در پیروی مطلق از استلزامات دیالکتیک، نابودکنندگان خود یعنی پرولتاریا را می‌پروراند و، فزون بر آن، در کارهای صنعت آموزششان می‌دهد. هنگامی که همه به کارگر تبدیل شدند، و دیگر استثمارکننده و استثمارشونده‌ای وجود نداشته باشد، دولت و به همراه آن، اجبار[121]، ناپدید می‌گردد. آنچه بر جای می‌ماند «مدیریت چیزها»ست که کارگران از برایش شایستگی کامل دارند. حال این سؤال پیش می‌آید که وقتی می‌گوییم مدیریت چیزها جانشین حکومت افراد می‌شود، دقیقاً چه منظوری داریم؟ تجربه در مورد «دولت مسئول رفاه» حاکی از این واقعیت است که بدون طرح‌شدن مجموعه‌ای از مسائل سیاسی، هیچ راهی برای به اجرا در آوردن تصمیمهای مدیرانه[122] وجود ندارد، بنابراین، باید بگوییم که مدیریت همیشه به معنی حکومت کردن است.

این نظر بارها مطرح شده است که برخی موضوعات را باید از «محدودهٔ سیاست» جدا ساخت، ولی هر کس که حتی از دور با تشکیلات اداری سروکار داشته است بروشنی می‌داند که این نظر مبتنی بر واقعیت نیست. نخست آنکه، خطاست چنین اندیشیم که در یک حکومت مسئول، تصمیمهایی که برای مردم اهمیت دارد باید خارج از فرایند سیاسی ـ یعنی خارج از حوزهٔ نظارت افکار

120. communist premises
121. coercion
122. administrative decisions

عمومی ــ قرار گیرد. زیرا «سیاست» به معنی مجموعهٔ اسباب و طرقی است که به‌وسیلهٔ آنها خواستها و نیازهای مردم به حکمرانانشان منتقل می‌گردد. حتی ساده‌اندیشانه‌تر است که فکر کنیم مسائل تولید و توزیع کالاها و خدمات می‌تواند موضوع تصمیم مدیرانهٔ مستقلی قرار گیرد. بهترین گواه خطا بودن چنین باوری این واقعیت است که در ایالات متحد، واسطه‌های سیاسی و گروههای فشار همان اندازه در برابر کمیسیون‌های نظامنامه‌ای «مستقل»[۱۲۳] فعالند که آنها [یعنی کمیسیون‌ها] در مجالس قانونگذاری. بنابراین اگر نتوان بدین سادگی از قدرت الزام‌آور دولت فارغ شد، باید در درست بودن مقدمات کمونیسم تردید کرد. درهرحال، سامان جدید در نظر لنین بسیار ساده ظاهر شده است.[۱۲۴]

> محاسبات مالی و کنترل، آن امور اصلیند که برای سازماندهی و کارکرد صحیح نخستین مرحله جامعهٔ کمونیستی لازم است. همهٔ شهروندان اکنون به کارمندان حقوق‌ستان دولتی تبدیل می‌شوند که از کارگران مسلح تشکیل می‌شود. همهٔ شهروندان بـه کـارمندان و کارگران یک «سندیکا»ی دولتی ملی مبدل می‌گردند. تنها امر لازم [در این باب] آن است که آنان باید به تساوی کار کنند، باید سهم خویش را از کار با نظم انجام دهند، و باید دستمزد مساوی دریافت کنند. حسابداری و کنترل لازم برای این کار را سرمایه‌داری بغایت ساده کرده است، تا آنجا که این امور به عملیات فوق‌العاده سادهٔ نظارت، ثبت، و صدور رسیدها مبدل گردیده که از عهدهٔ هر فردی که خواندن و نوشتن و چهار عمل اصلی حساب را بداند، بر خواهد آمد.
>
> هنگامی که اکثریت مردم به نگه داشتن چنین حسابها و اِعمال چنین کنترلهایی بر سرمایه‌داران (که اکنون به کارمندان مبدل شده‌اند) و بر

123. independent regulatory commissions
124. *The State and Revolution*, in *Handbook of Marxism*, pp. 757-759.

اعیان روشنفکر ــ که هنوز عادات سرمایه‌داری را حفظ کرده‌اند ــ آغاز کنند، این کنترل براستی کنترلی همگانی، عمومی، و ملی خواهد شد، و دیگر به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از آن خلاصی جست و در جایی پناه گرفت.
تمامی جامعه به صورت یک اداره و یک کارخانه با کار مساوی و حقوق مساوی در خواهد آمد.
ولی این انضباط «کارخانه‌ای»[۱۲۵] که پرولتاریا، پس از شکست سرمایه‌داران و سرنگونی استثمارگران، به تمامی جامعه بسط خواهد داد به‌هیچ‌روی نه آرمان ماست و نه هدف نهایی ما. بلکه گامی ضروری برای پاکسازی کلی جامعه از همهٔ زشتیها و پلیدیهای استثمار سرمایه‌داری به منظور ادامهٔ پیشرفت است.
از لحظه‌ای که همهٔ اعضای جامعه، یا حتی اکثریت سترگ آن، خود طرز ادارهٔ دولت را بیاموزند و این کار را خود به دست گیرند، بر اقلیت ناچیز سرمایه‌داران، بر آقازادگانی که تربیت سرمایه‌داری دارند و بر کارگرانی که سرمایه‌داری یکسر بی‌اخلاقشان ساخته است، تسلط یابند ــ از این لحظه به بعد نیاز به هرگونه حکومت رفته رفته از میان خواهد رفت. هرچه دموکراسی کاملتر گردد، لحظهٔ غیرضروری شدن آن نزدیکتر می‌گردد. هرچه «دولتی» که برساخته از کارگران مسلح است ــ که دیگر دولت به مفهوم درست کلمه نیست ــ دموکراتیک‌تر شود، با شتاب بیشتر راه زوال در پیش خواهد گرفت. زیرا هنگامی که همه طرز ادارهٔ امور را بیاموزند و تولید اجتماعی را مستقلاً به دست خویش اداره کنند، حسابها را نگه دارند، بیکارگان، آقازادگان، شیادان، و کسانی از قماش «حافظان راه و رسم سرمایه‌داری» را مهار کنند، آنگاه، ناگزیر، گریز از حساب و کتاب و کنترل ملی بیش از پیش دشوار خواهد شد یا همچون استثنای نادری

125. factory discipline

خواهد گشت و، به احتمال، با چنان کیفر بی‌امان و شدیدی همراه خواهد شد (زیرا کارگران مسلح مردان اهل عملند نه روشنفکران احساساتی، و سخت ممکن است به کسی اجازهٔ شوخی با خود را بدهند) که کوته‌زمانی بعد ضرورت رعایت قوانین ساده و اصولی زندگی روزمره در وجه اجتماعی، در زمرهٔ عادات در خواهد آمد. آنگاه راه برای گذار از نخستین مرحلهٔ جامعه کمونیستی به مرحلهٔ بالاتر آن، همراه با زوال کامل دولت، گشوده خواهد بود.

دو اندیشه در ذهن «بورژوا»ی متعارف پس از خواندن این شرح از مدیریت [یا ادارهٔ امور] در سایهٔ کمونیسم مطرح می‌شود. نخست آنکه، ادارهٔ کسب‌وکار به‌نحو خنده‌آوری بیش از حد ساده انگاشته شده است. کسب‌وکار به این سادگی اداره کنندهٔ خود نیست. هزاران تصمیم باید گرفته شود تا در زمان و مکان مطلوب، کمیت بسندهٔ هزاران هزار کالای ضروری برای تغذیه، پوشاك، و مسکن جامعه تولید شود، و نمی‌توان بر این باور بود که این فرایند چیزی بیشتر از «نظارت، ثبت، و صدور رسیدها» را نیاز نداشته باشد. همان اندازه باورنکردنی است که اخذ چنین تصمیماتی، حکومت کردن نیست. در جامعه‌های بورژوایی این تصمیمات، در بخشی، به‌طور خودبه‌خود به‌وسیلهٔ نظام قیمتها، و بخشی با مقررات سنجیدهٔ دولت اخذ می‌شود. تجربهٔ عملی در جامعه‌های دموکراتیك و در اتحاد شوروی هر دو امکان‌ناپذیری یك جامعهٔ «بی‌دولت» را نشان می‌دهد. انگلس و لنین گویی بر این اندیشه‌اند که «ادارهٔ امور» صرفاً مستلزم این است که در یك ادارهٔ آمار مرکزی در این باب تصمیمگیری شود که چه مقدار کالا و خدمات تولید شود و سپس دستوری را صادر کنند. در هر سامان اقتصادی قابل تصور اگر فردی اجازه نیابد که یك خط جدید اتوبوسرانی دایر کند، یا همهٔ کفشهایی را که قادر به تولیدشان است تولید نماید، متقاعد ساختن وی به اینکه زیر فرمان حکومتی بسر نمی‌برد بسیار دشوار است. نیز ذهن متعارف، بی‌گمان از سیمای خوفناك جامعه همچون یك کارخانه یا ادارهٔ عظیم احساس انزجار

می‌کند. چنین جامعه‌ای بیش از هر چیز به اجتماع حشرات شبیه است. این، در واقع، دقیقاً همان مراد لنین از این گفته است که "ضرورت رعایت قوانین ساده و اصولی مراودات انسانی در زمرهٔ عادات در خواهد آمد." از این فنای نهایی انسان خودمختار، مارکسیست‌ها خم به ابرو نمی‌آورند. همین تبدیل همهٔ کارگران به آدمکهای ماشینی است که بازپروری جامعه به سویش جهت می‌گیرد.

ولی از نگر کمونیست‌ها حتی شاید چیزهای بهتری را بتوان جستجو کرد.[126]

> ما خیالپرداز نیستیم و به‌هیچ‌وجه احتمال و حتمیت گزافکاریهایی را از سوی افراد یا نیاز به بازداری چنین گزافکاریهایی را نفی نمی‌کنیم. ولی، اولاً، هیچ ماشین مخصوص و هیچ دستگاه مخصوص بازداری برای این کار مورد نیاز نیست؛ این کار به‌وسیلهٔ خود مردم مسلح به همان سادگی و سهولتی انجام می‌پذیرد که هر جماعتی از مردم متمدن، حتی در یک جامعهٔ مدرن، دو فردی راکه با هم نزاع می‌کنند از هم جدا می‌سازند یا برای جلوگیری از اهانت به یک خانم مداخله می‌کنند.
>
> و، ثانیاً، می‌دانیم که اساسی‌ترین علت اجتماعی گزافکاریها که تخلف از قواعد و اصول مراودات اجتماعی را شامل می‌گردد، همانا استثمار توده‌ها، نیاز و فقر آنان است. با رفع علت اصلی آنها، گزافکاریها از بین خواهد رفت.

دیگر شرهای دیرین با ناپدید شدن دولت از میان خواهند رفت. بیانیهٔ کمونیست می‌گوید زنان در جامعهٔ بورژوایی فقط نوعی دارایی هستند. "بورژواهای ما، که به داشتن زنان و دختران پرولتاریایی که در اختیار دارند بسنده نمی‌کنند (روسپیان که جای خود دارند) بالاترین لذت را از فریفتن زنان

126. *Ibid.*, p. 747.

یکدیگر می‌برند." انگلس از روابط دگرگون‌شدهٔ زن و مرد پس از استقرار سامان نوین سخن می‌گوید.[۱۲۷]

آنچه اکنون می‌توانیم دربارهٔ چگونگی سامان روابط زن و مرد پس از امحای تولید سرمایه‌داری پیشگویی کنیم بیشتر جنبه سلبی دارد و در بخش اعظم به آن ویژگیهایی محدود می‌شود که ناپدید خواهند شد. ولی کدام ویژگیهای نوین به عرصهٔ هستی در خواهند آمد؟ پاسخ هنگامی داده خواهد شد که نسلی نوین رشدیافته باشد، نسلی از مردان که هرگز در زندگیشان فرصت خرید رضایت و تسلیم زنی را در مقابل پول یا دیگر وسایل اجتماعی قدرت نداشته باشند، و نسلی از زنان که هرگز خویشتن را بنا به هیچ ملاحظه‌ای، جز از برای عشقی راستین، تسلیم مردی نکرده باشند و از مرد محبوبشان به خاطر ترس از پیامدهای اقتصادی، روی برنتافته باشند. هنگامی که چنین آدمیانی به عرصهٔ وجود درآیند، برای آنچه امروز مردم دربارهٔ چگونگی عمل آنها می‌اندیشند، پشیزی ارزش قائل نخواهند شد؛ آنان روشی از آن خود در پیش خواهند گرفت و، به قیاس همین روش خویش، دربارهٔ روش هر فرد دیگر اندیشه خواهند کرد ــ و موضوع به همین جا خاتمه خواهد یافت.

هرچند کمونیسم در اساس مشربی مادی است، بر خطا خواهیم بود اگر جامعهٔ بی‌طبقهٔ آینده را همچون جامعه‌ای بیندیشیم که مشخصهٔ اصلیش فراوانی کالاهای مادی باشد. همهٔ نظریه‌پردازان کمونیست جامعه‌ای را در ذهن دارند که برساخته از افراد آزاد و فرهیخته است، جامعه‌ای که در آن همهٔ اشخاص به آن ارزشهای فرهنگی دسترسی دارند که در نظام سرمایه‌داری در انحصار چند نفری بیش نیست. همینکه تقسیم کار ملغا گردد، چشم‌اندازهایی که در برابر آزادشدگان

127. *Origin of the Family*, in *Handbook of Marxism*, p. 312.

گشوده خواهد شد براستی بیکران است.

(الف)[۱۲۸] با ناپدید گشتن طبقات، انحصار آموزش‌وپرورش به هر شکل لغو خواهد شد. فرهنگ در دسترس همگان قرار خواهد گرفت و ایدئولوژی‌های طبقاتیِ گذشته به فلسفهٔ علمی ماده گرا[۱۲۹] جای خواهد سپرد. در چنین اوضاع و احوالی، سلطهٔ انسان بر انسان به هر شکل ناممکن خواهد شد، و عرصه‌ای عظیم برای انتخاب اجتماعی و پرورش هماهنگ همهٔ استعدادهای ذاتی بشر گشوده خواهد شد.... پرورش نیروهای مولد جامعهٔ کمونیست جهانی، اعتلای رفاه تمامی افراد بشر را امکانپذیر خواهد ساخت ــ و موجب خواهد شد زمان لازم برای تولید مادی به حداقل خود کاهش پذیرد و، درنتیجه، فرهنگ را قادر خواهد ساخت تا به حدی بی‌سابقه در تاریخ شکوفا گردد. این فرهنگ نوین بشر که برای نخستین بار در تاریخ به یگانگی می‌رسد و همهٔ حدومرزهای کشوری را در هم می‌شکند، برخلاف فرهنگ سرمایه‌داری، بر مناسبات روشن و شفاف انسانی استوار خواهد بود. بنابراین عرفان، دین، تعصب، و خرافه‌پرستی را الی‌الابد مدفون خواهد ساخت و محرکی پرتوان را برای پرورش معرفت علمیِ یکه‌تاز به وجود خواهد آورد.

(ب)[۱۳۰] تقسیم کار به تضمین بر ناسازگاری منافع فرد مجزا[۱۳۱] یا خانوادهٔ منفرد[۱۳۲] [از یک سو] و منافع مشترک همهٔ افراد که در تماس با یکدیگرند [از سوی دیگر]، دلالت دارد... زیرا به مجرد آنکه کار توزیع گردد، هر فرد یک حوزهٔ فعالیت ویژه و انحصاری را دارا می‌شود که بر وی تحمیل می‌گردد و راه گریزی برایش وجود

۱۲۸. به نقل از برنامهٔ انترناسیونال کمونیست که پذیرفتهٔ کنگرهٔ ششم حزب قرار گرفت.
129. scientific materialist philosophy
130. *The German Ideolog*, p. 22.
131. separate individual
132. individual family

ندارد. ... حال آنکه در جامعه کمونیستی، که در آن هیچ‌کس حوزهٔ انحصاری فعالیت[۱۳۳] ندارد و هرکس می‌تواند در هر رشته‌ای که میل می‌کند فعالیت داشته باشد، جامعه [خود] تولید عمومی را نظم می‌بخشد و بدین‌سان برای من امکانپذیر می‌سازد که امروز کاری را انجام دهم و فردا کار دیگری، صبح به شکار روم، بعدازظهر ماهیگیری کنم، عصر گاو و گوسفند پرورش دهم، بعد از شام به نقد بپردازم، فقط به‌عنوان کسی که دارای ذهن و اندیشه‌ام بدون آنکه هرگز به صورت یک شکارچی، ماهیگیر، چوپان، یا منتقد درآیم.[۱۳۴]

اگر کلمات در این قطعات منقول همان معانی معمولی خود را داشته باشند، در می‌یابیم که با پی‌گرفتن «علم» کمونیستی، دقیقاً به همان‌گونه در سرزمین پریان[۱۳۵] گام می‌نهیم که در رویای کروپوتکین[۱۳٦] بود. کمونیست‌ها بر این پندارند که مدیریت تولید و توزیع به دست کارمندانِ «آشنا به چهار عمل اصلی حساب» به عصر فراوانی خواهد انجامید. چیزها به‌قدرکافی[۱۳۷] برای همه خواهد بود و بنابراین آدمیان آزاد خواهند بود که از زندگی لذت برند. ولی جز آنکه همه شیوهٔ زندگی کردن خود را تنها معیار اخلاق بدانند، به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم بپذیریم که —حتی در جامعه‌ای آنچنان ثروتمند که نباید دربارهٔ چگونگی تأمین خوراک و پوشاک و مسکن خود دغدغه‌ای داشته باشیم— زنان همگی اهل تقوا و پرهیز باشند، کشمکش و نزاع جز در موارد استثنایی روی ندهد و همه در هر

133. exclusive sphere of activity

۱۳۴. لنین این نکتهٔ اخیر را حتی مبالغه آمیزتر بیان می‌کند: بعد از الغای تقسیم کار، مردم "می‌توانند همه کار انجام دهند." به نقل از:
*Left-Wing Communism* (1920), in *Handbook of Marxism*, p. 858.

135. fairyland 136. kropotkin

۱۳۷. موضوع کافی بودن مسئله‌ای است که در هیچ جا مورد بحث قرار نگرفته است. آیا کسی بر این سخن ارسطو چیزی افزوده است؟ "آزمندی انسان سیری‌ناپذیر است... زیرا ماهیت خواست [بشر] این است که ارضانشدنی است و اکثر آدمیان صرفاً برای ترضیهٔ آن زندگی می‌کنند." سیاست، کتاب دوم، فصل ۷.

مورد فقط آنچه را برترین مصلحتمان به نظر می‌رسد انجام دهیم. دربارهٔ نکته اخیر، حتی به فرض آنکه آدمیان بتوانند آنقدر که انگلس می‌گوید قابلیت چندکارگی داشته باشند، آیا انضباطی لازم نخواهد بود که کالاها و خدمات، به‌رغم انگیزه‌ها و خواستهای متلون تک تک کارگران، به وقت ضرورت فراهم باشد؟ در جامعهٔ بورژوا این انضباط همان تقسیم کار منفور است و دشوار می‌توان تصور کرد که چگونه جامعه‌ای بتواند خود را از چیزی بسیار شبیه به آن فارغ سازد. مردم باید بتوانند بر روند منظم اخلاق دیگران تکیه کنند، و احتمال نمی‌رود زمانی که یکی از همقطارانشان تصمیم بگیرد روزی را، به جای انجام دادن کار مورد انتظار معمول آنان، تعطیل کند و کمی به شکار یا نقد بپردازد، چندان بردباری از خود نشان دهند.

در تحلیلی که کمونیست‌ها از شرهای سرمایه‌داری به عمل می‌آورند، بسیار سخنها هست که غیرکمونیست‌ها باید بپذیرند، ولی آنچه پذیرفتنی نیست تأکید یگانه بر محرکهٔ اقتصادی[۱۳۸] است. براستی، در همهٔ جوامع آدمیان علاوه بر دارایی و امتیازهای اقتصادی بر سر بسیاری چیزهای دیگر منازعه می‌کنند. مطالعهٔ تاریخ، درحقیقت، ممکن است به این نتیجه نیز راهبرمان گردد که ستمگری و ددمنشی بیش از خواست منافع و قدرت اقتصادی، به زیاده‌طلبیهای دیگر مرتبط است. رهبران دینی، با وجود همهٔ برخوردهای خوارشمارنده‌ای که از سوی کمونیست‌ها دیده‌اند، در قرار دادن غرور در رأس فهرست گناهان، بینشی زیرکانه‌تر نسبت به طبیعت آدمی از خود نشان می‌دهند ــ غروری که در اغلب موارد با جستجوی منافع مادی یکسر بی‌رابطه است.[۱۳۹] نیز نمی‌توان باور داشت که پرولترها، حتی بعد از چند نسل «کار تشکیلاتی»[۱۴۰] با یکدیگر، چنان

138. economic motive

۱۳۹. "اگر از روی واقعیات داوری کنیم، آموزهٔ مسیحی گناه نخستین بسی بیشتر از تخیل روسو در باب انسان بی‌تمدن اصیل، یا نظر مارکس دربارهٔ جامعهٔ بی‌طبقه در خور مدافعه است. به نقل از:
*New Fabian Essays*, edited by R. M. S. Crossman (New York; Frederick A. Praeger, 1952), p. 8.

140. organizational work

آموخته گردند که هر یک خیر اجتماعی را مقدم بر خیر خویش بداند، یا کار تشکیلاتی را داوطلبانه انجام دهد، یا هر یک، به‌عنوان جبران کار خود، «آزادانه بنا بر نیاز خویش» برداشت کند.

جامعهٔ بی‌طبقه، درست همانند آنارشیسم، [وجود] انسانهایی کامل، سربراه، و وارسته را پیشفرض خود قرار می‌دهد که همه پیوسته پروای همنوعان خویش را دارند. هیچ دلیلی وجود ندارد که بپذیریم چنین دگردیسی حتی زمانی صورت پذیرد که «بازآموزی» با همهٔ مهارتهای برگرفته از روانشناسی کاربردی[۱۴۱] و بهره گیری از همهٔ شگردهای مألوف رعب و وحشت به اجرا در آید. در حقیقت، برداشت کمونیسم از طبیعت انسان از دو لحاظ به‌نحوی تکان‌دهنده نادرست و معیوب است. نخست آنکه، چون ارزشهای فردیت و تنوع را انکار می‌کند، در مقابل اخلاق قرار می‌گیرد. مارکس و انگلس به پیشرفت، حتی به آنچه یک بورژوا پیشرفت اخلاقی می‌نامد، اعتقاد داشتند، ولی [به‌زعم آنان] این پیشرفت نمی‌بایست از برکت ابداع و ابتکار فردی حاصل گردد. آدمیان سربازان[۱۴۲] نیروهای غیرشخصی‌اند که مهارشان را در اختیار ندارند و رفتار آدمیان صرفاً بازتاب منفعلانهٔ این نیروهاست. فرجام آدمیان [به گونه‌ای که مارکس و انگلس در نظر دارند]، یعنی فناشدن در یک ابرجاندار[۱۴۳] سترگ، بی‌حرمتی واپسین به شأن انسان است.

دوم، برداشت کمونیسم از طبیعت انسان به‌دور از واقعبینی است. کاملاً محتمل است که استغراق فرد که اکنون در دولتهای کمونیست تحقق یافته، سالها یا حتی نسلها دوام یابد، ولی آدمیان همواره راهی برای طرح سؤالات زحمت‌زا از رهبرانشان و بردباریِ انتظارکشیدن برای پاسخ آنها را داشته‌اند. بنابراین می‌توانیم امیدوار باشیم که دوران کنونی تحمیل مستبدانهٔ همگونگی[۱۴۴] بر وفق دیالکتیکی که مورد بی‌اعتنایی کمونیست‌ها قرار گرفته است، به عصر نوینی از فردباوری جای سپارد.

142. applied psychology

۱۴۲. pawns، سربازهای پیاده در شطرنج.ـ م.

143. super-organism 144. uniformity

## ماهیت نظریهٔ کمونیسم

همهٔ آثار متفکران کمونیست آمیزه‌ای از تشریح یک «قانون» علیت تاریخی[۱۴۵] و فراخوانی پرشور به عمل را بازمی‌نمایاند. در هیچ مورد، بیانی از دیالکتیک نمی‌بینیم که آمیخته با نوعی عیبجویی خوارشمارنده از بورژوازی و اندرزی عینی در مورد تاکتیک‌ها و استراتژی انقلابی نباشد. همهٔ نظریه‌ها، درحقیقت، با شوقی آتشین به سرنگونی سامان موجود آغاز می‌شود و سپس این شوق با نظریه‌ای «علمی» دربارهٔ تکامل تاریخ تقویت می‌گردد. بخشهای خالصاً «علمی» کمونیسم، چنانکه معلوم است، نتوانسته است کارگران واقعی بسیاری را تحت تأثیر قرار دهد: علاقهٔ قرن نوزدهم به علم ایجاب می‌کرده است که نظریهٔ کمونیسم به چنین زیوری آراسته شود. ولی منظر جامعهٔ بی‌طبقهٔ آینده، بهشتی زمینی برای آنانی که به بهشتی دیگر باور ندارند، و این آرمان که کارگر مقام خود را در درام پیکار و پیروزی به دست می‌آورد، چنانکه آشکار است، برخی از نتایج مقصود را به بار آورده است.

مارکس، انگلس، و لنین ماتریالیسم دیالکتیک را همچون تنها توضیح راستین فرایند تاریخ طرح کردند. آنان در مقام علمای علوم اجتماعی همان اندازه به درستی این نظریه اعتقاد داشتند که هگل به دیالکتیک ایدئالیستی معتقد بود. با توجه به پیشفرض آنها، کاملاً غیرعقلی و غیرمنطقی خواهد بود که از آدمیان بخواهیم که به شیوه‌ای خاص عمل کنند ــ یعنی برای حصول نتیجه‌ای قیام کنند که در هر حال حاصل خواهد گردید. [بااینهمه] هنگامی که مارکس و پیروانش انقلابگران را برمی‌انگیزند که همچون «قابله»ای در متولدساختن وضع نوین امور عمل کنند، در باورشان نمی‌گنجد که عقاید و اعمال آدمیان «مستقل از ارادهٔ آنان» است؛ بلکه بر این باورند که فقط با اندیشیدن است که آدمیان می‌توانند غایتی را تحقق بخشند؛ همین فرایند را هنگامی که حالت «علمی» به خود می‌گیرند، جبری و اجتناب‌ناپذیر می‌خوانند. مارکس دست‌کم این واقعیت

145. law of historical causation

را در کتاب تزهایی دربارهٔ فوئرباخ اذعان می‌کند و چنین می‌گوید:[۱۴۶]

> دوم. این پرسش که آیا صدق عینی را می‌توان به اندیشهٔ آدمی نسبت داد یا نه، یک پرسش نظری نیست بلکه پرسشی عملی است. آدمی در عرصهٔ عمل باید صدق، یعنی راستی و قدرت، یعنی این‌جنبگی[۱۴۷] اندیشهٔ خود را ثابت کند. مناقشه بر سر راستی یا ناراستی اندیشه که منتزع از عمل باشد، یک مسئلهٔ تمام‌عیار مدرسی است.
> سوم. این آموزهٔ ماده‌گرایانه که می‌گوید آدمیان فراوردهٔ محیط و تربیت خویشند و، بنابراین، آدمیان دگرشده، فراوردهٔ محیط و تربیتی دیگرند، غافل از این است که محیط را همانا آدمیان دگرگون می‌کنند و مربی خود باید تربیت شود. ...
> تقارن دگرگونی محیط و کردوکار آدمی تنها به‌عنوان رویدادی انقلابی قابل تصور و عقلاً قابل‌فهم است.
> یازدهم. فلاسفه فقط دنیا را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند، لیکن می‌باید آن را دگرگون کرد.

تحلیل این گفته‌ها پرتوی بر نقشهای ذی‌ربط در پیشرفت اجتماعی می‌تاباند که به‌وسیلهٔ نیروهای غیرشخصیِ نامنعطف و نیز ارادهٔ آدمی ایفا می‌گردند. اگر بر دیالکتیک تأکید نهیم، باید چنین نتیجه‌گیریم که آدمیان فرمانگزاران محض این نیروها هستند. ازاین‌رو مارکس و انگلس، هر دو، مطالعهٔ خود را دربارهٔ اجتماع، بیشتر مطالعهٔ قوانین حرکت دانستند، و اگر گفتار آنان را به مفهوم حقیقی تعبیر کنیم، تغییر اجتماعی تابع یک ضرورت مطلق است. از سوی دیگر، درخواست

۱۴۶. *Theses on Feuerbach*، این تزها که شمارشان بر یازده بالغ می‌شود، در ۱۸۴۵ نگاشته شدند و نخستین بار در کتاب لودویک فوئرباخ اثر انگلس (۱۸۸۸) انتشار یافتند. فوئرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) رهبر واکنش ماده‌گرایانه در برابر مکتب هگل بود. او، ضمناً، مؤلف اثر طنزآمیز مشهوری است به نام آدمی همان است که می‌خورد (*Der Mensch ist was er isst*).

147. this-sidedness

کمونیست‌ها از آدمیان برای دگرگون ساختن تفکرشان، تنها با این فرض می‌تواند معنی داشته باشد که آنچه می‌اندیشند در خور اهمیت است.

گویی حقیقت مطلب این است که هرچند مارکس و انگلس قویاً بر این باورند که ماتریالیسم دیالکتیک توضیح علمی چگونگی رویداد تغییر است، باور آنان با اعتقاد به اینکه افراد در این تغییر نقشی دارند، یکسر ناسازگار نیست. برای مثال، مارکس در هجدهم برومر لوئی بوناپارت می‌گوید: "انسان تاریخ خویش را می‌سازد، ولی در این کار اختیار بی‌حصر ندارد؛ آن را، نه از اوضاع و احوال برگزیدهٔ خویش، بلکه از آنچه دم دست خویش دارد، می‌سازد." سخن مارکس بدین معنی است که هرچند آدمیان نمی‌توانند جهت تغییر یا مقصد جامعه را دگرگون سازند، می‌توانند فرایند آن را با بهره گیری هوشیارانه از مواد فراوردهٔ تاریخ، شتاب بخشند.

درآمیختن توضیح «عینی» قوانین تکامل اجتماعی و فراخوانی به عمل، سهمی بزرگ در مشرب کمونیسم دارد، بنابراین، سخنی در بابش بایسته است. رهبران حزب، روحانیان یک کلیسای صاحب مرجعیتند که وظیفه‌شان حفظ خلوص آیین آن است. آنان را «اشراف اخلاقی»[۱۴۸] نامیده‌اند که بدقت بر بایستنیهای رستگاری[۱۴۹] آگاهند. مانند هر گروه ممتاز [در هر موقعیت دیگر]، به جماعت آموزش‌نایافته و بی‌دانش به دیده استحضار می‌نگرند. در مقام نگهبانان رازهای کیش و آیین خود، باید سرسختانه با هرگونه بدعت مقابله کنند؛ در جایگاه مقامات سیاسی، اگر قرار باشد واقعیات سرکش زندگی راستین را در قالبهای محدود فراوردهٔ دیالکتیک جای دهند، از گزاردن هیچ عملی که با اصول عقاید جور در نیاید، تردیدی به خود راه نمی‌دهند. اصول عقاید رسمی پاسخ همهٔ سؤالات عملی و نظری، استراتژیکی، و تاکتیکی را به دست می‌دهد، و جای چون‌وچرا نیست که جز برگزیدگان کسی از این پاسخها اطلاعی ندارد. نظریهٔ رسمی این است که در زمانی در آینده، همه در شناختی که اکنون انگشت‌شمارانی از آن بهره‌مندند سهیم خواهند بود، ولی تا فرا رسیدن آن زمان،

148. moral aristocrats

149. salvation

خشونت، روش پذیرفته و موجه خاموش کردن همهٔ کسانی خواهد بود که ابراز شک کنند یا پرسشهای «نادرست» طرح نمایند. بدین سان، القا و اجبار شیوهٔ معمول حکومت کردن می‌شود، و همهٔ انسانها و مجموعه‌های انسانی، به کلام هابز، به چیزی نه بیش از «کرمهای داخل رودگان لویاتان» مبدل می‌گردند.

بدیهی است اخلاق سیاسی [۱۵۰] ملازم با یک چنین نظام حکومتی، در تقابل مستقیم اخلاق سیاسی مستتر در نظامهای دموکراتیک قرار می‌گیرد. اخلاق اخیر، به دور از این فرض که پاسخهای نهایی برای مسائل سیاسی و اجتماعی وجود دارد، بر این باور استوار است که حیات جامعه بر سازشهای فراآمده از نظرهای مختلف و مغایر فرد فرد مردان و زنان مبتنی است، نظرهایی که همه اخلاقاً محق به ابرازشان هستند و رهبران گذرایشان اخلاقاً مقید به شنودشان. چنانکه هالیفاکس حدود سه قرن پیش گفته است، حکومت یک "چیز ناهموار، آکنده از بی‌منطقی‌ها و چاره‌های موقت است و کمتر چیزی را در بر دارد که بدرستی بتوان صفت «بنیادین» بر آن نهاد.[۱۵۱] مستنتج این نگرش بالنسبه غیررمانتیک این است که فرایند سیاسی را باید همچون فرایندی نگریست که در آن تعدیلهای صلح آمیز بین علایق متخاصم نه تنها امکانپذیر، بلکه مطلوب است و راه صلح آمیز تنها راهی است که در واقع می‌توان از رهگذشت آن به تحقق هرگونه تعدیلی اطمینان‌خاطر داشت. حاصل کلام، دموکراسی لیبرال نه بر تعیین‌ها، بلکه بر شکها استوار است ــ شک در باب خردمندی و در باب امکان بازگویی هرگونه سخن نهایی در مورد سرنوشت بشر. نظامی که قویاً یقینهای سیاسی را باور داشته باشد، لاجرم تن به این اعتقاد خواهد سپرد که آنچه عملاً اجتناب‌ناپذیر است اخلاقاً درست است، و فراتر از آن اینکه، همه کسانی که به فرایند سیاسی کمک می‌کنند خوبند، و کسانی که آن را بازمی‌دارند بدند. در این

150. political ethics

۱۵۱. "بنیادین کلمه‌ای است که غیرروحانیان به کار می‌برند، همان‌گونه که روحانیان از کلمهٔ مقدس استفاده می‌کنند تا هر آن چیز را که قصد نگهداشتش را دارند و کسی دیگر مجاز به نزدیک شدن به حریم آن نیست، نزد خویش پایدار سازند."
M. C. Foxcroft, *Life and Letters of Sir George Savil, Bart., First Marquis of Halifax* (Longman, 1898), II, 497.

صورت، قدرت فیزیکی (یا جسمانی) از برای پاداش دادن کار نیک و جزا دادن کار بد، تنها آزمون مشروعیت و اخلاقیت خواهد شد. آیا هنگامی که لنین می‌گفت: "نیروی عادت میلیونها و دهها میلیون نفر نیرویی بس هولناک است."، از این واقعیت غافل نبود که نیرو اگر در دستهای اندک افرادی قرار گیرد که فقط خود را برحق می‌دانند، بسیار هولناک‌تر است؟

فصـل ششم

# تـامـس هیـل گـریـن

## (۱۸۸۲-۱۸۳۶)

---

## شـرح حـال

تامس هیل گرین فرزند کشیشی وابسته به کلیسای انگلیکان و دارای عقاید صریح پروتستان است و جدیت اعلای وی را باید تا حدی زیاد ناشی از محیط رشد اولیهٔ او دانست. سراسر زندگی فعال او در دانشگاه آکسفرد، نخست به‌عنوان مدرس کالج بیلیل [1] و سپس در مقام استاد فلسفهٔ اخلاق، سپری شد و وجه بیرونی زندگی او آرام و بی‌تب‌وتاب بود. هنگامی که به آکسفرد وارد شد، اصول دینی معهود که، به رسم معمول، پذیرفتهٔ دانشجویان دورهٔ لیسانس بود، با جوششهای درونی وی بشدت رویاروی بود. اگر به زمینهٔ تعلیم‌وتربیت گرین بنگریم می‌توانیم این باور را بپذیریم که غفلت سهل‌انگارانهٔ همروزگارانش از عقاید او، موجب تشدید بیزاری وی از نظام کاست [2] و، به‌نحو مؤثر، سبب رویکرد او به آن نوع «دموکراسی» شد که از نظریات دوران پختگی وی مایه می‌گرفت. گرین فردی متین، نسبتاً کم‌حرف، و باطمأنینه بود و، به همین دلیل، نفوذ مستقیم او در طول زندگی نسبتاً کوتاهش چندان سترگ نبود. لیکن پس از خود مریدان توانایی را نه‌تنها در محافل آکادمیک بلکه در زندگی همگانی بریتانیا باقی نهاد. از میان سیاستمداران، اسکویث، میلنر، و کرزن در زمان حیات او در آکسفرد بودند، و نیز متفکرانی این‌سوتر همچون سر ارنست بارکر، و لیندسی، رئیس فقید کالج بیلیل، عمیقاً از افکار او تأثیر پذیرفتند.

1. Balliol College

۲. Caste، نظام طبقاتی مبتنی بر نسب، ثروت، و غیره.ـ م.

هرچند نظریه‌های پروردهٔ گرین برای پشتیبانی از برخی روشهای سیاسی بسیار عینی مورد استفاده قرار گرفته است، تماس وی با امور [جاری]، به خدمت در انجمن شهر آکسفرد و بوردکالج و عضویت در کمیتهٔ دولتی ناظر بر آموزش دبیرستانی محدود بود. هرچند اشتغالات نسبتاً یکنواخت و بی‌روح گرین بسیار دور از فلسفه به نظر می‌رسد، با نگرشهای وی دربارهٔ انگیزشهای انسانی و مبانی شهروندی، ربطهای فراوان دارد. از آنجا که برادرش معتادی الکلی بود، در جنبش مقابله با افراط [در مصرف مشروبات الکلی] فعال بود و در برقراری مقررات دولتی مربوط به توزیع مخمرات و تأسیس یک کافی‌شاپ در آکسفرد نقش مؤثر داشت. همچنین فرصتی داشت که بر تأثیر فرایند صنعت‌گستری[3] بر کشت زمین و کارهای کشاورزی نظارت کند. موجزترین بیان نظریات گرین دربارهٔ قلمرو راستین حکومت، در واقع، در خطابه‌ای مندرج است که در سال ۱۸۸۰ تحت عنوان «قانونگذاری لیبرال و آزادی قرارداد»[4] ایراد گردید و به پیشنهاد گلادستون[5] برای تنظیم قراردادهای بین زمینداران و مستأجران ایرلندی به کار گرفته شد.[6] بحث منظم وی را در باب نظریهٔ سیاسی، می‌توان در خطابه‌هایی در اصول تکلیف سیاسی[7] یافت که از یادداشتهای خود او و دانشجویانش گردآوری شده و پس از مرگش انتشار یافته است.

## فلسفهٔ سیاسی

گرین و پیروانش به تلاشی فلسفی ملتزم بودند که عموماً «بازنگری ایدئالیستی لیبرالیسم»[8] خوانده می‌شود. این تلاش هیچ ارتباط آگاهانه‌ای با سیاست حزبی نداشت، بلکه کوششی بود برای تعریف کلمهٔ «لیبرال» به ترتیبی که نظر و عمل

3. industrialization 4. «Liberal Legislation and Freedom of Contract»

۵. Gladstone (۱۸۰۹-۱۸۹۸)، رجل سیاسی بریتانیایی، عضو برجستهٔ حزب لیبرال و نخست‌وزیر در چند دوره.ـ م.

6. *Works*, edited by R. L. Nettlesiip (Longmans, 1885-88), III, 365.

7. *Lectures on the Principles of Political Obligation*

8. idealist revision of liberalism

کسانی که خود را در ربع سوم قرن نوزدهم لیبرال می‌خواندند، با هم آشتی دهد. نظریهٔ علنی، هرچند اظهارنشده، این گروه همان نظریهٔ لیبرالیسم کلاسیک دهه‌های نخستین این قرن بود. اگر پیدایش این نظریه را با ظهور رادیکال‌های پیرو مکتب بنتم همزمان گیریم، درمی‌یابیم که این گروه باوری اینچنین داشتند: جامعهٔ سیاسی از مجموعه‌ای از «اتباع»[9] مرکب است که به سائقه ترس از حکمرانی که قادر است مجازاتهای خشونت‌باری را در برابر نافرمانی از اوامرش اعمال کند بر گرد هم جمع آمده‌اند. بنا بر نظر بنتم، اجتماع پیکره‌ای «موهوم»[10] است که با حاصل‌جمع سادهٔ افراد عضو آن برابر است [و پدیده‌ای مستقل یا فراتر از آن نیست]. دولت از واقعیت صرف انجمن این افراد ترکیب می‌یابد، و اگر بگوییم که نوعی پیوند انداموار [یا ارگانیک] میان اتباع منفرد وجود دارد، در چنبر «عرفان» گرفتار می‌شویم. در نگر بنتم، دولت را پدیده‌ای فراتر از حاصل-جمع عددیِ شهروندان آن پنداشتن، یکی دیگر از افسانه‌های زیانباری است که وی در آشکار ساختن و نابود کردنش مصمم بود. پیروان بنتم نیز بر این باور بودند که وضع هر قانونی، از آنجا که قیدی را بر فرد مستلزم است، یک شر است، و پارلمان وظیفه‌ای ندارد جز اینکه همهٔ قوانین کهنه را که مزاحم انتخاب آزادانهٔ فرد است ملغا کند. هر فرد، با علم پیشین نسبت به موارد مشمول مجازات، باید بتواند هر آنچه در نظرش بهترین است در حق خویش انجام دهد.

اما در زمان گرین، محققاً حزب لیبرال که خاستگاه آن به رادیکال‌های پیرو بنتم می‌رسید به گونه‌ای رفتار نمی‌کرد که گویی چنین باورهایی دارد. سخنگویان رسمی آن اغلب از وضع قوانینی پشتیبانی می‌کردند که با عقاید به ارث-رسیده‌شان یکسر بیگانه بود، و این اقدامات [قانونگذاری] ــ یعنی قوانین مربوط به ساعات کار، بازرسی کارخانه‌ها، کمکهای آموزشی، مقررات بهداشتی، و اصلاحات مربوط به اجاره‌داری زمینها ــ مورد تأیید انواع عقاید و نظرها بود. این اقدامات، چنانکه می‌نمود، نگرش دگرشده‌ای را از چیستی دولت و فرد ایجاب می‌کرد. چنین ناهمسازی میان اصول عقاید حزب و عملکرد آن، برای

9. subjects
10. fictitious body

سیاست‌پیشگان دست‌اندرکار دشواریهای سترگ پدید نمی‌آورد، ولی برای فیلسوفان، سازگار گرداندن نظر و عمل بایسته بود.

اگر بتوان گفت که لیبرالیسم در سالهای دههٔ ۱۸۷۰ عقیده‌ای «رسمی» از آن خود داشته است، همان عقیده‌ای است که جان استوارت میل صورت‌بندی کرده است. در روزگاری که میل بر مسئلهٔ آزادی تأمل می‌کرد، بیش از پیش خرسندی خود را از اصول مکتب بنتم از دست می‌داد و در پایان زندگی، خود را یک سوسیالیست «مشروط» اعلام کرد. میل بدان علت نتوانست این نظرگاه را توجیه عقلی کند که هرگز نتوانست این نگرش را که فرد و جامعه بدون داشتن هرگونه پیوند اندامواری مستقل از یکدیگرند یکسر وانهد. هرچند می‌پذیرفت که "زندگی در صورتی ارزشمند است که قیودی بر اعمال دیگران وجود داشته باشد"[۱۱] خاطر وی همچنان متوجه این امر بود که برای اغلب شکهای موجود علیه عمل [و مداخلهٔ] دولت چاره‌اندیشی کند. آنچه میل را آوازه‌گری برجسته می‌سازد این واقعیت است که وی دقیقاً بازگویندهٔ همان سرگشتگیهایی است که گریبانگیر اغلب متفکران انگلیسی روزگار اوست. از یک سو، شکی روزافزون دربارهٔ عقیدهٔ جزمی «دولت هیچ کاری نکن»[۱۲] و، از سویی دیگر، ظنی عمیق دربارهٔ پدرسالاری [دولت] در میان بود. چنین می‌نمود که آزادی کسب‌وکار[۱۳] اکثر آدمیان را به فقر، جهل، و بیماری محکوم می‌کرد؛ [ولی] یک دولت فعال [مداخله‌گر] با هر درجه از خیرخواهی در غایاتش، گویی آن فردیت و جز دیگران بودن[۱۴] را که میل در اوصاف جمیلش بلیغ سخن گفته بود، تهدید می‌کرد.

آنچه گرین در این حال‌وهوا انجام داد گذاشتن مفهوم آزادی «مثبت» به جای مفهوم آزادی «منفی»[۱۵] بود که رادیکالیسم بنتم بر آن نظر داشت. یعنی این

11. *On Liberty*, p. 69. 12. do-nothing state 13. laissez-faire
14. eccentricity

۱۵. منظور از آزادی به مفهوم مثبت (positive liberty)، آن است که فرد فرصتهای لازم را از برای شکوفا ساختن استعدادهای بالقوهٔ خود داشته باشد؛ این مفهوم از آزادی در برابر آزادی منفی (negative liberty) مطرح می‌شود که به معنی نبود هرگونه مانع در راه استفاده از آزادیهای فردی است.ـ م.

تصور را بر جای نهاد که قدرت دولت می‌تواند بحق در جهت گستراندن فرصت فرد از برای تحقق استعدادهای بالقوه‌اش مورد استفاده قرار گیرد. این امر مستلزم آن بود که انگلستان روزگار وی پاره‌ای عقاید را دربارهٔ دولت، تشخص فردی، و مناسبات متقابلشان برگیرد؛ این عقاید در مواردی از تفکر ایدئالیستی اروپا [جدا از انگلستان]، و در مواردی از منابع داخلی اقتباس شده بود. پیش از او میل با بیشتر این عقاید آشنایی داشت، ولی هرگز در نظام فکری خود راهی برایشان نگشوده بود. به تعبیری، گرین شکهای دوران پختگی میل را به‌تصریح بازگفت.[16]

نخست به منابع داخلی می‌پردازیم که بازنگری نظریهٔ لیبرال از آنها مایه گرفت. در خود انگلستان کسانی بودند که همواره از لیبرالیسم طراز کهن انتقاد می‌کردند. عقل‌گرایی مجسم در مشرب بنتم، بشدت مورد حملهٔ برک قرار گرفته بود؛ برک نقش عقل را در سیاست دست‌کم می‌گرفت و آنچه را «پیشداوری» می‌نامید بزرگ می‌کرد. منظور برک از «پیشداوری» خرد انباشتهٔ ملت بود که در شیوه‌های پذیرفته‌شدهٔ رفتار و عمل و نهادهای کهن‌بنیاد[17] مانند ساختار طبقاتی، نظام مالکیت، کلیسای ملی، و سامان حقوقی تجسم داشت.

کولریج[18] در حال‌وهوای همان سنت، هم روانشناسی سودگرایان را محکوم می‌کرد و هم سیاست آنها را. در برابر نگرش اولیهٔ سودگرایان که فرد واقعیت یکتا بود و گروه پدیداری موهوم تلقی می‌شد، کولریج این عقیدهٔ خود را فرانهاد که هیچ تضاد و تقابلی بین فرد و گروه نمی‌تواند وجود داشته باشد. او به‌تأکید می‌گفت که فرد، در مقام یک شخص اخلاقی[19]، عضو گروهی ملی[20] است که در تاریخ پیشرونده[21] حیاتی از آن خود دارد، یعنی همان تاریخی که فرد فقط

۱۶. مقایسه کنید با این سخن میل (کتاب حاضر، ص ۱۳۱۳)، که "دولت را باید یک انجمن عام‌المنفعهٔ بزرگ یا یک شرکت بیمه متقابل تلقی کرد که وظیفه‌اش (با در نظر گرفتن مقررات لازم برای جلوگیری از سوءاستفاده‌ها) کمک رساندن به بخش عظیم اعضای خود است که نمی‌توانند خود به خویشتن یاری رسانند."

17. long-established institutions
18. Coleridge
19. moral person
20. national group
21. ongoing history

جزئی از آن است. به گفتهٔ کولریج، دولت یک واحد اخلاقی[۲۲] و یک کل اندام‌وار است. می‌نویسد: "دولت و فقط دولت است که آدمیان را می‌سازد... استعدادهای آدمی جز به‌وسیلهٔ اجتماع پرورش کامل نمی‌یابد، و آدمی فی‌نفسه تناقضی پیش نیست، او فقط بالقوه انسان است و نه بالفعل."[۲۳] آنچه کولریج «ایده» مشروطیت انگلستان می‌نامید، تجسم یک معیارِ برینِ رفتار بود که فرد را به راه و روشی برای عمل فرا می‌خواند که عقلِ تنهایش هرگز به آن هدایتش نمی‌کرد. این تجلیل دولت چیزی نبود که سودگرایان بتوانند بپذیرند، هرچند میل، با عذاب، از این امکان آگاه بود که جامعه و فرد می‌توانند به‌معنای قابل فهم مکمل یکدیگر باشند و لزوماً در تضاد آشتی‌ناپذیر با یکدیگر قرار ندارند.[۲۴]

عقاید برک و کولریج، هرچند توسط کسانی چون دیزریلی، کارلایل، و راسکین انعکاس یافت، بسختی توانست با اندیشهٔ مسلط سه ربع اول قرن نوزدهم درآمیزد. اولاً، اعتراضی بر ضد صنعت‌گستری ــ دست‌کم از سوی کولریج ــ طرح شد که با آلوده کردن چهرهٔ انگلستان فلاحتی، راه و رسم ساده زیستن را که برای سنت‌گرایان عزیز بود تهدید می‌کرد. ولی همینکه صنایع بنیادهای خود را استوار کردند، چنین خرده گیریهایی بی‌اثر شد. ثانیاً، کولریج درنتیجهٔ تحصیلاتش در آلمان آراءِ خود را به زبانی بیان می‌کرد که نزد هموطنانش اگر فهم‌ناپذیر نبود، خالی از جذبه و کشش بود.[۲۵] دو یا سه نسل باید می‌گذشت تا سخنش لحن آشنا بیابد و بر دلها نشیند. ثالثاً و نهایتاً، منتقدانی چون کارلایل و راسکین که در اصل موعظه‌گر و پیامبر بودند، فراتر از محفلی کوچک جاذبهٔ

22. moral unit 23. *Constitution of Church and State* 1839, p. 90.

۲۴. سرشت اندام‌وار و شبه‌گلی نظریهٔ کولریج دربارهٔ دولت، رویاروی با ذره‌گرایی امور واقع منسوب به سودگرایان، در این گفتهٔ او مشهود است که "برخلاف یک میلیون ببر، یک میلیون انسان بسیار متفاوت از حاصل‌ضرب عدد میلیون در یک انسان است. هر انسان در یک اجتماع بزرگ، تنها همزیست با جماعتی نیست که جزئی از آن است بلکه، بواقع، متشکل در آن است. از سنتز خود و غیرخود یعنی همنهاد خویشتن خویش و همسایه است که انگیزه‌ها و هدفها ناشی می‌شوند." به نقل از: *Aids to Reflection*, p. 347.

۲۵. آلفرد کوبان (Alfred Cobban) می‌گوید: "نشانه‌ای در دست نیست که حتی یک نفر سخن او را می‌فهمید و تا روزی که بردلی (Bradly) و مریدانش برای رهانیدن اندیشهٔ انگلیسی از دست مردهٔ اصالت سودمندی به میدان آمدند، دورهٔ ایدئالیسم می‌بایست به تأخیر می‌افتاد."

آنی چندانی نداشتند، و به‌طورکلی فاقد نظرگاه لیبرالی بودند. آن «قهرمانی» که کارلایل برای نجات هموطنانش فرامی‌خواند بسیار غیرانگلیسی بود، علاقهٔ راسکین هم به مسائل عملی سیاست بسیار غریب بود. تأیید همهٔ این مردان بر حقوق اعلای جامعه (در برابر حقوق فرد) از دیرباز بخشی از سنت محافظه‌کاری بود و به نظر نمی‌رسید که بتوان آن را در خدمت لیبرالیسم به‌کار برد.

## منابع تأثیر اروپایی[۲۶]: هگل

ایدئالیست‌های آکسفرد، به‌کرات متفکران هگلی‌مشرب توصیف شده‌اند، ولی این پیوند [یعنی پیوند فلسفهٔ آنان با فلسفهٔ هگل] دست‌کم در مورد گرین پیوندی چندان نزدیک نیست. کمتر متفکر انگلیسی به‌طور جدی دیالکتیک را همچون ابزار منطق برگرفته است و، به طریق اولی، کمتر متفکری دولت را «تحقق متعین آزادی» پنداشته است تا آن را شایستهٔ پرستش بداند. تأثیر اصلی هگل، انتقاد تیزبینانهٔ او از فردگرایی بود. لیکن این انتقاد در بخش اعظم خود تأیید مجدد سخن ارسطو بود که انسان، به اقتضای طبیعت، حیوان سیاسی است. ادغام هویت فرد در دولتی فوق‌شخصی[۲۷] یکی از نتایج تصادفی کوشش هگل در بازسازی تمامی فلسفه بود. پژوهشگران انگلیسی، به علت آنکه فلاسفهٔ یونان باستان مقولهٔ اصلی مطالعات سیاسی بودند، در تأیید مجدد صدق نهفته در سخن ارسطو مسئله‌ای نداشتند، ولی بیشتر آنان از چرخش اقتدارگرایانه‌ای که هگل در آن ایجاد کرده بود، دل‌نگران بودند. حدی که گرین نظریهٔ آزادی هگل را می‌پذیرفت در قطعهٔ زیرین منعکس است.[۲۸]

[هگل] به شیوه‌ای دربارهٔ دولت می‌اندیشد که برای انگلیسی‌ها غریب

۲۶. منظور اروپای بدون انگلستان است.ـ م.

27. super-personal state
28. *Political Obligation*, pp. 6, 8-9.

است و به شیوه‌ای که فلاسفه یونان درباره دولتشهر[۲۹] می‌اندیشیدند بی‌شباهت نیست. دولتشهر جامعه‌ای بود که در آن قوانین، نهادها، و عرفهای دیرین حاکمیت داشتند و خیرمشترک اعضای جامعه را پاس می‌داشتند (تا بتوانند حد اعلای بهره را از خویشتن داشته باشند) و بدین اعتبار شناخته می‌شدند. چنین دولتی «آزادی عینی» است؛ آزادی در آن تحقق می‌پذیرد، زیرا در آن عقل، اصلِ خود تعیین کننده‌ای که در وجود آدمی همچون ارادهٔ او عمل کند، فرانمود[۳۰] (یا بیان) کامل خود را می‌یابد (همچنانکه در مورد یک هنرمند می‌توانیم بگوییم که در یک اثر هنری، خویشتن را فرامی‌نماید)؛ و انسانی که سرنوشتش را تسهیلات دولت متشکل به‌نحو احسن تعیین می‌کند، در حقیقت سرنوشتش را فرانمود کامل عقل خودش تعیین می‌کند و، بنابراین، موجودی آزاد است....

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که نمی‌توانیم در باب آزادی جز با نگرش بر اشخاص منفرد سخن معناداری بگوییم؛ زیرا فقط در افراد است که آزادی می‌تواند متحقق گردد؛ و بنابراین، تحقق آزادی در دولت فقط می‌تواند به معنای حصول آزادی به‌وسیلهٔ افراد از راه عوامل مؤثری باشد که دولت... فرامی‌آورد... به نظر نمی‌رسد که روایت هگل از آزادی به گونه‌ای که در دولت متحقق می‌گردد، با واقعیات جامعه چنانکه هست، یا حتی با خصوصیات تغییرناپذیر طبیعت آدمی به‌نحو مطلق، همخوانی داشته باشد؛ گو اینکه بی‌تردید جامعه از برای آزادی اخلاقی فرد، از طریق عاملان مختلف خود، پیوسته تلاش می‌کند.

روشن است که موافقت آشکار گرین با هگل فقط تا آنجا پیش می‌رود که تصدیق می‌کند عاملان آنچه هگل «اجتماع مدنی» می‌خواند براستی فرد را

29. polis 30. expression

اخلاقی می‌سازند؛ و این امر را با برخوردار کردن وجدان [یا آگـاهی] او از "موضوع یا محتوایی که برساختهٔ خود آن وجدان در گذر نسلها حیات انسان است."، انجام می‌دهند. البته این دقیقاً همان چیزی است که برک و کـولریج بازگفته‌اند. لیکن شعور عام گرین به وی می‌گفت که آزادی چیزی است که افراد باید باگوشت و خون خود از آن لذت برند نه از طریق یک هستی انتزاعی به نام دولت، و نتیجه می‌گرفت که سخن گفتن از دولت به‌مثابهٔ «تحقق آزادی»، با آنچه در امور متعین آدمی ممکن یا محسوس است میانه‌ای ندارد.

## منـابع تـأثیر اروپـایی: روسـو

متفکری که درواقع بیشترین تأثیر را بر گرین داشت روسو بود. آنچه گرین همیشه در فلسفهٔ روسو باارزش می‌یافت این سخن بود که می‌گفت: "دولت یا حکمران نماینده ارادهٔ عام است که بر آن اساس بایسته و شایستهٔ اطاعت اتباع خویش است."[۳۱] گرین، آنجاکه انتقادی مؤثر از تعریف آستین از حاکمیت به عمل می‌آورد، دربارهٔ تصور ارادهٔ عام بحث می‌کند. او می‌گوید که در ساحت عمل، قدرت وادارکننده‌ای که آستین به حکمران نسبت مـی‌دهد و ضـمانت اجرای آن را توانایی اعمال مجازاتهای رنج‌آور بر اتباع می‌داند، به‌وسیلهٔ آنچه روسو ارادهٔ عام می‌خواند مشروط و محدود می‌شود.[۳۲]

بدرستی می‌توان گفت که حکمران در هیئت مجسم —یعنی شخصی (یا اشخاصی) معین که می‌توانیم دارنـدهٔ قـدرت فـرجـامینِ وادار ساختن به اطاعت مألوف تعریفش کنیم— فقط به‌اتکـای رضـایت مردم می‌تواند این قدرت را اِعمال کند، رضایتی که به واهمهٔ افراد از حکمران تحویل‌پذیر[۳۳] نیست. بیشتر میلی مشترک برای هـدفهای معین —بویژه صلح و امنیت— است که رعایت قانون و عرف دیرین

31. *Ibid.*, p. 90 32. *Ibid.*, pp. 96-97. 33. reducible

راهشان را هموار می‌کند، و بیشتر موارد مستلزم تسلیم آگاهانهٔ افراد به یک قدرت اعلای وادارکننده نیست. بدین ترتیب، هنگامی که معین شد که باید از شخص یا اشخاصی، در مرتبتِ نهایی، به‌طور مألوف اطاعت کنیم، می‌توانیم این شخص یا اشخاص را، اگر بخواهیم، حکمران بنامیم، ولی نباید به او یا به ایشان براستی آن قدرتی را اعطا کنیم که به حوزهٔ آزادیهای شخصی آدمیان تجاوز کند... این قدرت [از آنچه بحثش گذشت] بسیار پیچیده‌تر و نامتعین‌تر یا تعین‌ناپذیرتر است؛ ولی شرط وجودی آن این است که مردم احساس تعلقاتی مشترک یا میلی به داشتن چیزهای مشترک داشته باشند. اگر این احساس یا میل ــ که می‌توان بدرستی آن را ارادهٔ عام نامید ــ از عمل باز ایستد، یا اگر در تضاد کلی با فرمانهای حکمران قرار گیرد، آنگاه اطاعت مألوف نیز از عمل بازخواهد ایستاد.

آنچه گرین در روسو ارزشمند می‌یابد، آن وارستگی نابی است که، به گفتهٔ روسو، باید مشخصهٔ هر عمل حکمران باشد. این اعتنای روحیهٔ همگانی هر فرد به «چیزهای مشترک» است که حکومت منظم و انسانی را امکانپذیر می‌سازد، و گرین، همداستان با روسو، بر این باور است که بیشتر مردم دست‌کم بخشی ازاین‌روحیه را دارا هستند. گرین آنجا با روسو مخالفت می‌ورزد که روسو ارادهٔ عام را به ترتیبی که فهمیده شد، با این گزاره خلط می‌کند که "تنها آن حکومتی حقِ طلب اطاعت (از مردم) را دارد که از رأی خود مردم ناشی شود، یعنی همان مردمی که به اطاعت فرا خوانده می‌شوند. ..."[۳۴] وی این سخن را نمی‌پذیرد که ارادهٔ عام، همان حکمران فعال است، و ترجیح می‌دهد این اصطلاح را به مفهوم مراد جان آستین به کار برد، یعنی شخص یا پیکری برخوردار از قدرت اعلای وادارسازی که «در پیوند با تمامی مجموعهٔ نهادهای اجتماع سیاسی» برنگریسته

34. *Ibid.*, p. 109.

شود.[۳۵] خلط شدن ارادهٔ عام همچون مبنای نهایی اطاعت سیاسی، با تصور آن به‌مثابهٔ نیرویی فعال که در امور مردم دخالت دائم داشته باشد، جانبداری ناآگاهانه از تاکتیکهای متخاصم با حفظ آزادی است.[۳۶]

نتیجهٔ عملی [این خلط شدن] تمجید و تقدیس ناآشکار امتیاز ویژهٔ مردم در مقام حکمران است بدون‌آنکه متقابلاً چارچوبی را مشخص نماید که در محدودهٔ آن، عملی از آنِ مردم در مقام حکمران دانسته می‌شود. قوانین و تصمیمهای حکومت و حقوقی که اعطا می‌کنند، صرفاً با این واقعیت توجیه می‌شوند که مردم آنها را اراده می‌کنند، نه با این واقعیت که بازنمای یک «ارادهٔ عام» راستین، یعنی اراده‌ای بیطرف و وارسته برای خیر مشترکند. بدین ترتیب، این مسئله که دولت باید چه قوانینی برای تأمینِ شرایط لازم یک زندگی نیک بگذراند، در پویش برای جلب اکثریتها اهمیت خود را از دست می‌دهد؛ و از آنجاکه ارادهٔ مردم، به هر مفهوم دیگری به غیر از حد و میزان تحملشان، براستی در ملتهای بزرگ اروپا تعیین‌ناپذیر است، راه برای سفسطه گریهای مدیریت نوین سیاسی، برای بهره گیری فریبکارانه از گروههای انتخاب‌کننده، برای تأثیرگذاری بر گروههای انتخاب‌شده، و زمینه‌چینی برای همه‌پرسی‌ها هموار می‌شود.

آنچه گرین در اینجا خاطرنشان می‌کند این است که نظر روسو دربارهٔ حاکمیت ارادهٔ عام، بر اوضاع و احوال بالفعل زندگی نوین سیاسی قابل اطلاق نیست. اگر اعمال حکمران فقط همان چیزهایی باشد که از رأی تمامی مردم ناشی می‌شود —چنانکه روسو گویی بر این نظر است— ارادهٔ عام فقط در کوچکترین واحدهای سیاسی می‌تواند فرانموده شود؛ حتی در روزگار روسو هیچ واحد ملی وجود نداشت که در آن چنین فرانمودی امکانپذیر باشد، و "در

35. *Ibid.*, p. 103. 36. *Ibid.*, p. 82-83.

فضای نظامهای انتخابی موجود نمی‌تواند آن شرایطی تحقق پذیرد که، به گفتهٔ روسو، لازم است تا قوانین بتوانند بحق از ما اطاعت طلب کنند، حقی که به علت فرانمایی ارادهٔ عام به آنها تعلق می‌گیرد."[۳۷] بنابراین، گرین نگران آن چیزی بود که ما بخوبی می‌دانیم که رخ داده است. یعنی، در زمانهای بحران، آدمیانی برمی‌خیزند و ادعا می‌کنند که مفسران موثق ارادهٔ عام بر اساس بینشی خطاناپذیر در باب خیر عمومیند. به کوتاه‌سخن، گرین، در تفکر روسو در برابر خطوطی زبان به اعتراض می‌گشاید که بسادگی می‌تواند به راستای مقاصد استبدادی و خودکامگی انحراف پذیرد.

## انتقاد از اصالت سودمندی

علاقهٔ گرین به سیاست علاقه‌ای اخلاقی بود. او عمیقاً بر این نظر بود که فقط شماری اندک از انگلیسی‌های روزگار وی در برکات و تسهیلات برآمده از صنعت‌گستری نوین سهیمند. گرین دربارهٔ ثروت اجتماع، نه‌تنها از نگر رفاه مادی بالنده بلکه، حتی بیشتر، همچون افزایش آنچه ما به‌طور مبهم «فرهنگ» می‌خوانیم، می‌اندیشید. در مقام یک مسیحی هوشیار جز این نمی‌توانست احساس کند که لذتها و فرصتهای طبقهٔ خود او به بهای لذتها و فرصتهای دیگران به دست می‌آید. این ناراحتی را با کلامی تلخ در نخستین خطابه‌هایش در باب تکلیف سیاسی بیان کرد: "در برابر یک بردهٔ آتنی، که شاید برای ارضای شهوات اربابش به کار گرفته می‌شد، سخن گفتن از دولت به‌مثابهٔ تحقق آزادی، لطیفه‌ای بیش نبود؛ و چه‌بسا سخن گفتن از آن به همین مفهوم، در برابر سکنا گزیده‌ای بیسواد و گرسنه در یکی از کاروانسراهای لندن، با مغازه‌های مشروب‌فروشی در راست و چپ آن، همان اندازه مسخره باشد."[۳۸] براستی دشوار بود که فقر و جهل و محرومیت بتوانند با هر نوع آزادی جور درآیند. زیرا در برابر انسانی با احساسات گرین، آزادی برای بیسواد بودن و مست و

37. *Ibid.*, p. 92.    38. *Ibid.*, p.8.

لایعقل شدن به هیچ روی آزادی نبود.

گرین، از آنجا که خود را لیبرال می‌پنداشت، در این موضع با یک دوراهی توجه‌برانگیز روبه‌رو می‌شود. از یک سو، آزادی کسب‌وکار، یعنی آزادی عمل طبق خواست افراد، گویی به‌طور طبیعی به آن فقری می‌رسید که مایهٔ رنج او بود. از سوی دیگر، آزادی مرادِ هگل و نیز روسو، به احتمال قوی سر از استبداد در می‌آورد. رادیکالیسم بنتمی که دولت را همچون پدیداری موهوم کنار می‌نهاد، تا آنجا پیش نمی‌رفت که وابستگی متقابل فرد و اجتماع را قبول کند؛ روسو و هگل در جهت فدا کردن فرد زیاده پیش می‌رفتند. از آنجا که گرین هیچ‌یک از دو نظر را نمی‌توانست تمام و کمال بپذیرد، می‌بایست اساسی مقبول برای آزادی «مثبت» می‌یافت که بتواند از هر دو منتهاالیه اجتناب ورزد. به ترتیبی می‌بایست آنچه را در فردگرایی خشک بنتمیان و بینشهای ایدئالیست‌ها درست می‌پنداشت در کنار هم قرار می‌داد. لازم بود فرد را دگر بار با ارزشهای برآمده از اجتماع یگانه سازد، ارزشهایی که بنتمیانِ ناباور به تاریخ نادیده می‌انگاشتند. می‌بایست نشان می‌داد که هیچ تضاد ضروری و محتوی بین این دو نظرگاه وجود ندارد: یعنی نظرگاه شعور عام که می‌گفت این افرادند که از ارزشها بهره می‌گیرند، و نظرگاهی که می‌گفت این ارزشها آفریده‌های تاریخند. گرین می‌بایست استدلال می‌کرد که اگر خاستگاه همهٔ ارزشهای معنوی فرد است، پس فرد باید در کلیتش ــ یعنی در آن جنبه‌هایی که او را به افراد دیگر پیوند می‌دهد ــ نگریسته شود.

شیوهٔ گرین در این کار ابتدا وی را به انتقادی پرتوان از رویکرد سودگرایان به نظام قانونگذاری وامی‌دارد و سپس موجب می‌شود که به قصد فراهم آوردن اساسی فلسفی از برای آزادی مثبتش، تحلیلی از شخصیت فردی [انسان] به عمل آورد.

در باب نکتهٔ نخست می‌گوید که سودگرایان با عمل [و مداخله] دولت، بنا بر دلایل نادرست، مخالفت می‌ورزند. بنابراین، مبنای واقعی برای اعتراض به قوانین در جهت مراعات آیینهای دینی این است که آنها "منابع دینی اخلاق را

فاسد می‌کنند." و استدلال حقیقی در برابر قانون نگهداری از تهیدستان این است که "فرصت برای اِعمال مآل‌اندیشی پدرانه، احترام فرزند به والدین، و محبت به همسایه را زایل می‌کند." اعتراضهای اولیهٔ لیبرال‌ها کاملاً وجهی متفاوت داشت.[۳۹]

قوانینی از این‌گونه همواره بر اساس نگرش یکسویه از کارکرد قوانین مورد ایراد قرار گرفته‌اند؛ این نگرش حاکی از این است که تنها نقش قوانین، جلوگیری از مداخله در آزادی فردی است. و این نگرش، به اعتبار اصلاحات راستینی که سبب شده است، التفات نابحقی کسب کرده است. قوانینی که به یاری این نگرش باطل شده‌اند براستی قوانینی مضر بودند، ولی مضر بودن آنها به دلایل دیگری غیر از آن بوده است که جانبداران این نظریه در ذهن داشتند. این نظریه پس از آنکه وظیفه‌اش را انجام داد، به صورت عاملی بازدارنده درآمد، زیرا پیشرفت تمدن، در واقع، مداخلهٔ هرچه بیشتر را در آزادی فردی ایجاب می‌کرد و این نظریه مقاومت در برابر هرگونه اصلاحات مثبت را توجیه می‌کرد، یعنی همهٔ آن اصلاحاتی که مستلزم اقدامی از سوی دولت بود تا در راه بهکرد اوضاع مناسب زندگی اخلاقی عمل کند. این یک چیز است که بگوییم دولت در بهکرد این اوضاع باید متوجه باشد که با محدود کردن حوزه‌ای که در آن ابتکار عمل و وارستگی اخلاق راستین می‌تواند نقش داشته باشد، غرض خود را نقض نکند؛ و چیز دیگری است که بگوییم دولت هیچ غایت و غرض اخلاقی ندارد که در خدمتش باشد و هر زمان که کاری بیش از مصون نمودن فرد از مداخلهٔ ناخواسته افراد دیگر انجام دهد، از قلمرو و مجاز خود فراتر رفته است. مبنای راستین

39. *Ibid.*, pp. 39-40.

ایراد به «حکومت پدروار»[۴۰] این نیست که چنین حکومتی اصل «آزادی کسب‌وکار» را نقض می‌کند و تصور کند که وظیفه‌اش خوب گرداندن زندگی مردم [و در نتیجه] بهکرد اخلاق است، بلکه می‌گوید رویکرد حکومت ناشی از سوءِبرداشت از اخلاق است. وظیفهٔ راستین حکومت همانا حفظ اوضاع و احوالی برای زندگی است که در آن اخلاق امکان وجود یابد و اخلاق عبارت است از ادا کردن تکالیفِ تعیین‌کرده‌برخود[۴۱]، و «حکومت پدروار» به اعلا درجه می‌کوشد تا با تنگ کردن عرصهٔ تکالیف تعیین‌کرده‌برخود و نقش آفرینی انگیزه‌های بی‌غرضانه تحقق آن را ناممکن سازد.

گرین در اینجا اندیشهٔ محورین آزادی کسب‌وکار را تأیید می‌کند زیرا بر این باور است که فرد باید آزاد باشد که راه خویش را برگزیند، و تصدیق می‌کند که قوانین اولیهٔ لیبرال به‌طورکلی در جهت این مقصود بوده است. لیکن بر این باور نیست که خیر کلی اجتماع بتواند در اوضاع و احوال تغییریافتهٔ زندگی انگلیسی با به حال خود نهادن مردم پیش برده شود. در اندیشهٔ او، علت این است که آزادی حقیقی مستلزم اختیار عمل است و اختیارهای بالفعل نمی‌تواند در اوضاعی وجود داشته باشد که، مثلاً، اگر از قبول شرایط تعیین‌کردهٔ مالك یا کارفرما سر باز زنیم نصیبی جز فقر یا محرومیت نداشته باشیم. انتقاد وی به این ادعا می‌رسد که آزادی کسب‌وکار فقط دفاع از منافع طبقاتی است و در این مقام خیر و رفاه عمومی را مغفول می‌گذارد.

هنگامی که این واقعیت را به دیده گیریم که سیاستهای [عملی] سودگرایان بهتر از نظریه‌هاشان است، ممکن است دیگر این انتقاد قرینِ انصاف نباشد، زیرا، به هر تقدیر، بیشتر آنها با همان حدت گرین خواهان یك اجتماع انسانی‌اند. وجه افتراق آنان از گرین این بود که صادقانه معتقد بودند چنین اجتماعی با اقدامات محدودکنندهٔ دولت در حد مختصر، بیشتر محتملِ تحقق یافتن است. ولی انتقاد

40. paternal government
41. self-imposed duties

گرین در اشاره به بی‌مسئولیتی اجتماعی، که ذاتی فلسفهٔ آزادی کسب‌وکار است، بی‌وجه نیست. همچنین، گرین در این نگرش خود که لیبرالیسم بازتاب منافع طبقاتی شده بود بر خطا نبود. هرچند در عمل دشوار می‌توان میان پدرسالاری [سیاسی] که مورد اعتراض وی بود و آزادی «مثبت» که مورد حمایتش بود خطی رسم کرد. بااینهمه، گرین معتقد بود چنین خطی حتماً وجود دارد. گرین می‌کوشد در خطابه‌اش نشان دهد که این خط از کجا می‌گذرد؛ خطابهٔ وی در باب «قانونگذاری لیبرال و آزادی قرارداد» می‌خواست به این سؤال پاسخ دهد که به چه شیوه‌هایی و تا چه حد در همهٔ اجتماعات متمدن تکالیف اصلی که قانون تعیین می‌کند و حقوقی که محفوظ می‌دارد در خدمت غایت اخلاقی توصیف شده قرار می‌گیرند؛ یعنی چگونه می‌توان اوضاعی را از برای زندگی برقرار ساخت که در آن اخلاقی راستین، یعنی اخلاقی وارسته و فارغ از خودنگری، امکانپذیر باشد.[۴۲]

شاید همه در این نکته همداستان باشیم که آزادی، به مفهوم درست آن، برکتی بزرگتر از همهٔ برکات است، و حصول آن، غایت راستین همهٔ تلاشهای ما در مقام شهروند است. ولی هنگامی که دربارهٔ آزادی چنین سخن می‌گوییم، باید بدقت متوجه باشیم که از آن چه منظور و مقصودی داریم. منظور ما صرفاً آزادی از قید یا اجبار نیست. مقصودمان تنها آزادی برای انجام دادن آنچه می‌خواهیم —بدون اعتنا به موضوع خواستمان— نیست. مرادمان آن آزادی نیست که شخص یا اشخاص به بهای از دست رفتن آزادی دیگران از آن برخوردار شوند. هنگامی که از آزادی همچون چیزی مستحسن سخن می‌گوییم، منظورمان قدرت یا استعدادی مثبت برای گزاردن یا لذت بردن از چیزی است که ارزش گزاردن یا لذت بردن را داشته باشد و نیز چیزی باشد که در گزاردن و لذت بردنش با دیگران

42. *Works*, III, 370-374.

مشترک باشیم. مرادمان از آزادی قدرتی است که هر کس با برخورداری از کمک یا ایمنی برگرفته از همگنانش اعمال می‌کند و، در مقابل، همگنان خود را یاری می‌کند تا از امنیت برخوردار باشند. هنگامی که پیشرفت یک اجتماع را به معیار رشد آزادیش می‌سنجیم، درحقیقت مبنای سنجش ما توسعه و کاربست روزافزون همهٔ آن قدرتهای در خدمتِ خیر اجتماعی است که به اعتقاد ما اعضای اجتماع باید از برکتش برخوردار شوند؛ حاصل کلام، معیار سنجش ما اعطای قدرت هرچه بیشتر به شهروندان همچون پیکری واحد است تا بتوانند از بیشترین و بهترین استعدادهای خود استفاده کنند.

ولی ما در صورتی بحق می‌توانیم اعلاترین رشد و تکامل یک فرد استثنایی یا طبقهٔ استثنایی را به‌مثابهٔ پیشرفتی به سوی آزادی راستین انسان رد کنیم که فرصتهای مشابه برای افراد دیگر وجود نداشته باشد... چنانچه آرمان آزادی راستین این است که همهٔ اعضای اجتماع انسانی برای بهره گیری از برترین استعدادهای خود از حداکثر امکانات برخوردار باشند، بحق می‌توانیم افتخار آزادی را به آن دولتی که در آن بالندگی نمایان اندکِ شماری از افراد بر فلاکت و انحطاط بسیاران مبتنی باشد منتسب ندانیم؛ و محق هستیم، در مقام رتبه‌دهی، اجتماع مدرن را با تکیه بر تکاپو و تقلای آزاد، با همهٔ آشفتگیها و بی‌بندوباریهای مبتنی بر جهل و اتلاف نیرو، برتر از باشکوه‌ترین جمهوریهای عهد باستان قرار دهیم.

اگر شرح درستی از آن آزادی به دست داده باشم که غایت تلاش اجتماعی است، خواهیم دید که آزادی پیمان بستن، آزادی همه گونه افعالی که شخص می‌خواهد با خویشتن انجام دهد، تنها در حکم وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف، باارزش است. آن هدف چیزی است که من آزادی به مفهوم مثبت می‌نامم؛ به عبارت دیگر، رهایش

توانها و استعدادهای همهٔ آدمیان، در وجه مساوی، برای خدماتی در جهت خیر عام است. هیچ‌کس حق ندارد بخواهد کاری با خویشتن انجام دهد که به گونه‌ای این هدف را نقض کند. هر فرد تنها به برکت ضمانتی که اجتماع به او می‌دهد می‌تواند هرگونه دارایی یا، به سخن جدی‌تر، هرگونه حقی به اموال خود داشته باشد. این ضمانت بر شالودهٔ یک احساس نفع مشترک استوار است. هرکس در تأمین [امکان] استفاده و برخورداری و بهره‌گیری آزاد افراد دیگر از اموالشان نفع می‌برد، مشروط بر آنکه آزادی یک فرد موجب مداخله در آزادی مشابه افراد دیگر نشود، زیرا چنین آزادی [به مفهوم مثبت] برای پرورش مساوی استعدادهای همهٔ افراد که اعلاترین خیر جامعه است، عاملی بسیار مؤثر است. این توجیه راستین و یگانهٔ حقوق مالکیت است. ...

حال همه همداستانیم که آدمیان نمی‌توانند حقاً اموال آدمیان [دیگر] باشند... پیمانی را که به موجب آن شخص موافقت کند که بنا بر ملاحظهٔ خاصی بردهٔ شخص دیگری شود، باید پیمانی باطل تلقی کنیم. بنابراین، در اینجا محدودیتی بر آزادی پیمان بستن وجود دارد که همه حقانیتش را تصدیق می‌کنیم. هیچ پیمانی که در آن ابنای بشر، خواسته یا ناخواسته، همچون کالا تلقی گردند معتبر نیست. زیرا چنین پیمانهایی، به‌ضرورت، هدفی را نقض می‌کند که اجتماع فقط از برای آن، پیمانها را به‌طورکلی نافذ می‌گرداند.

آیا پیمانهای دیگری نیست که، با وضوح کمتر ولی شاید با حقیقت بیشتر، در معرض همین ایراد قرار گیرند؟ نخست اجازه دهید پیمانهایی را برنگریم که بر کار ناظرند. کار، به گفتهٔ اقتصاددانان، کالایی است که مانند کالاهای دیگر مبادله‌پذیر است. این سخن به مفهومی درست است، ولی کار کالایی است که به‌نحوی خاص با شخص آدمی پیوند دارد. ازاین‌رو لازم است حصرهایی بر فروش

این کالا قرار گیرد که در مقولات دیگر ضرورت ندارد. هدف از این محدودیت [یا حصرگذاری] آن است که اجازه ندهند فروشنده، کالای خود [یعنی کار خویش] را در شرایطی بفروشد که دیگر نتواند در زمرهٔ یاوران آزاد خیر اجتماعی باشد. واضحترین مصداق این سخن هنگامی است که فردی برای کار کردن تحت شرایطی مذاکره کند که برای سلامتش مخاطره‌آمیز باشد، برای مثال، در کارخانه‌ای بدون دستگاه تهویه به کار بپردازد. هر آسیبی که به تندرستی این فرد وارد شود، در حد خود، آسیب به کل جامعه است. این مسئله مانعی بر سر راه آزادی همگانی است، زیرا موجب می‌شود که توان ما، به عنوان اعضای اجتماع، برای بهترین بهره گیری از استعدادهایمان کاهش پذیرد. بنابراین، بی‌تردید حق جامعه است که آزادی پیمان بستن برای فروش کار را، به‌وسیلهٔ قوانین لازم در مورد مقررات بهداشت کارخانه‌ها، کارگاهها، و معادن، محدود سازد. به همان میزان در محدودهٔ حق جامعه است که کار زنان و نوجوانان را فراتر از ساعات معینی ممنوع سازد. ...

به ملاحظهٔ آن آزادی همگانیِ اعضای جامعه، که بتوانند به برکت آن بیشترین بهره را از استعدادهای خویش برگیرند و هدف اجتماع مدنی تأمین آن است، باید ممنوعیتی به‌وسیلهٔ قانون (که رأی سنجیدهٔ تمامی اجتماع است) بر همهٔ این‌گونه پیمانهای کاری که به‌طورکلی می‌توانند نتایجی مشابه به بار آورند برقرار گردد. منطقاً باید خرید یا اجارهٔ محلهای ناسالم بر اساس همین اصل ممنوع گردد. مصداق این اصل در مورد آموزش‌وپرورش اجباری ممکن است به این بداهت نباشد، ولی با اندکی تأمل آشکار می‌شود. فرد در اجتماع مدرن، بدون بهره گیری از فنون و علوم پایه، درست همانند محرومیت از یکی از اندامهای خود یا شکستگی ستون فقراتش، فلج است. او آزاد نیست که استعدادهای خود را پرورش دهد. از زمره وظایف دولت،

با توجه به تأمین این‌گونه آزادی در میان اعضای خود، آن است که نگذارد کودکان با جهالت و بیسوادی بارآیند و نتوانند کار و شغل خویش را با آزادی انتخاب کنند، همان‌گونه که از مسئولیتهای دولت است که ضوابطی را برای ساختمانها و فاضلابها با ملاحظهٔ بهداشت عمومی اعمال کند.

بنابراین، قانونگذاری مدرن ما در ارتباط با کار، آموزش‌وپرورش، و بهداشت، که مداخلات گوناگونی را در آزادی پیمان بستن ایجاب می‌کند، توجیه خود را براین‌اساس به دست می‌آورد که وظیفهٔ دولت این نیست که به‌طور مستقیم در بهبود اخلاقیات اهتمام ورزد، زیرا، به دلیل نفس اخلاقیات، شدنی نیست، بلکه وظیفه‌اش حفظ اوضاع و احوالی است که بدون آن بهره‌گیری آزادانه از استعدادهای انسانی ناممکن خواهد بود.

وجه بدیع این بحث گرین همان برابری فرصتهاست؛ آن برابری که در منظر روشن گرین قرار داشت، شالودهٔ همان چیزی است که ما دموکراسی سیاسی می‌نامیم. وی بر این اعتقاد نیست که دولت باید به‌طور مستقیم در مدیریت کارهای اقتصادی دخالت یابد یا ادارهٔ کسب‌وکار را به دست گیرد. از چنین برنامه‌ای بشدت بیزار بود، زیرا موجب می‌شد که مردان و زنان در وضع دائمی کودکان باقی بمانند. در نگر وی، نقش راستین دولت این بود که همچون «نگهدارنده و آشتی‌دهندهٔ حقوق» عمل کند، ولی بر این باور نبود که حقوق از حد آن فرصتی که هر انسان بالغی باید از برای بالفعل ساختن بهترین استعدادهای درونی خود داشته باشد درگذرد. این فرصت، چنانچه دولت مجاز نباشد برای تحقق و تضمین آن اقدام کند، با عمل یکی از طبقات زایل خواهد شد. البته گرین آگاه بود که دولت ممکن است در این ساحت دست به تجاوز زند، ولی فکر می‌کرد نکته‌ای را دریافته است که دیگران متوجهش نبوده‌اند ــ یعنی چنین تجاوزگری معمولاً کمتر از جانب دولت سر می‌زند تا از جانب آن طبقه‌ای که

حق سخن گفتن از طرف تمام اجتماع را برای خود قائل می‌شود. گرین در برابر قدرت صاحبان کارخانه‌ها و مالکان مستغلات در محروم ساختن کارگران و مستأجران از فرصتهایشان، قدرت رهایی‌بخش وجدان جامعه را قرار می‌دهد که از طریق قانون عمل می‌کند.[۴۳]

همهٔ اینها گویی استدلال فلسفی همان چیزی است که فرانکلین روزولت «زندگی غنی‌تر» نامید و براستی چنین است. ولی گرین معتقد نبود که غایت یک اجتماع آزاد انباشت رفاهیات است. نگرشهای او بسیار پارسامنشانه‌تر بود، و می‌خواست همهٔ آدمیان ــ همانند طبقهٔ خود او ــ دسترسی یکسان به ثمرات تمدن داشته باشند. بدین علت برای فراغت حاصل از ساعات کارِ کمتر ارزش قائل بود و آن را موجب افزایش فرصت بالفعل ساختن استعدادهای بالقوهٔ فرد می‌دانست؛ نیز، زندگی و شرایط کار سالم را که موجب گسترش امکانات بهره‌گیری فرد از خویشتن به‌عنوان یک موجود اجتماعی می‌شد ارزشمند تلقی می‌کرد. همچنین، امنیت اموال را که سبب می‌شد با احتمالی بیشتر "اراده‌ای بتواند در جهت خیر اجتماع تحقق یابد" ارج می‌نهاد.

## نظریهٔ گرین دربارهٔ طبیعت انسان

ممکن است چنین به نظر رسد که این سخن ملاکی را به میان می‌نهد که همیشه یا غالباً دور از ذهن مردان و زنان عادی است؛ ولی تنها چیزی که می‌توان گفت این است که گرین عموماً آدمیان را بر اساس طبع آرمانیشان وصف می‌کند نه بر پایهٔ ظواهر و رفتار واقعی آنها. به هر روی برای اثبات نظریه‌اش دربارهٔ نقش راستین حکومت، فکر می‌کرد که باید تحلیلی دربارهٔ شخصیت آدمی و ماهیت

۴۳. جی. ام. یانگ (G. M. Young) ضمن صحبت دربارهٔ مشرب طبقات حاکم در میانهٔ قرن نوزدهم می‌گوید: "امکان نداشت که الی‌الابد این موضوع اعتبار داشته باشد که احساس مسئولیت مسیحی همه جا، جز در زندگی اقتصادی، یک تکلیف باشد، و آن قدرت و زور، مهار طبیعت به‌وسیلهٔ علم، و مهار رویدادها با حزم و دوراندیشی همه جا در دست دولت، چیزهای نیک قلمداد شوند." به نقل از:
*Victorian England* (Oxford University) Press, 1936), pp. 16-17.

اخلاق واقعی به دست دهد تا بدین وسیله سوءِتعبیر از هر دو مفهوم راکه اساس فلسفهٔ آزادی کسب‌وکار بود، برطرف سازد.[۴۴]

شرط یک زندگی اخلاقی برخورداری از اراده و عقل است. اراده آن استعداد آدمی است که به انگیزهٔ خرسند ساختن خویش، بر فعلی قرار می‌گیرد. عمل ارادی، فعلی است که بدین ترتیب انجام می‌گیرد. حالت ارادی آن وضعی است که در آن، آدمی با توجه به چیزهای خاصی که در آنها خرسندی خویش [یا ارضای نفس] را می‌جوید، تصمیم می‌گیرد؛ چنانچه ارضای نفس عادتاً در نوع خاصی از چیزها جستجو شود، منش [ویژه‌ای] را در آدمی به وجود می‌آورد. عقلِ عملی استعدادی است در انسان برای تصور کمال طبع خویش که باید همچون هدفی در عمل حاصل گردد. همهٔ ایده‌های اخلاقی از عقل برمی‌خیزند، یعنی از ایدهٔ کمال نفس[۴۵] که یک فاعل اخلاقی بتواند به دست آورد. این بدان معنی نیست که فاعل اخلاقی در هر مرحله‌ای از پیشرفت خود می‌تواند این ایده را به شکل انتزاعی به خویشتن بیان کند، همان‌گونه که آدمی در هر مرحله‌ای از کسب معرفت دربارهٔ طبیعت نمی‌تواند تصور یگانگی طبیعت را به شکلی انتزاعی به خویش بازگوید، همان یگانگی که شرط حصول چنین معرفتی است. ایده‌ها در ابتدا در قالب یک بیان انتزاعی[۴۶] [یا فرانمود مجرد] به عرصهٔ وجود در نمی‌آیند یا آغاز به عمل نمی‌کنند. این فرانمود تنها بعد از تحلیل یک تجربهٔ عینی که ایده‌ها امکانپذیرش ساخته‌اند، حاصل می‌گردد. بنابراین ما فقط می‌آموزیم که ایدهٔ کمال نفس را به شکل انتزاعی براساس تحلیلی از یک تجربهٔ مربوط به بهکرد نفس[۴۷] فرانماییم [یا بیان کنیم] که خود گذرانده باشیم و کسانی که با آنها به

44. *Political Obligation*, pp. 31-33.
45. self-perfection
46. abstract expression
47. self-improvement

لحاظ زبان و سازمان زندگی، هرچقدر هم مقدماتی، مرتبط هستیم این تجربه راگذرانده باشند؛ ولی تحلیلهای یکسان نشان می‌دهند که ایده‌های یکسان باید در کار باشند تا چنین تجربه‌ای امکانپذیر گردد. از ایدهٔ کمال‌نفس همهٔ ایده‌های اخلاقی خاص -یعنی همهٔ ایده‌های انواع سنجش‌پذیر کردار- منشأ می‌گیرند، هرچند فرانمود انتزاعی ایده‌های اخلاقی خاص بسیار زودتر از ایدهٔ مبنا [یعنی همان ایدهٔ کمال نفس] معلوممان می‌شود. آن ایده‌ها هنگامی پدید می‌آیند که تصور فرد از جامعه که بهروزی[۴۸]اش به بهروزی آن وابسته است و تصور فرد از مؤلفه‌های متشکلهٔ آن بهروزی، وسیعتر و کاملتر می‌شود؛ و در قانونها، نهادها، و انتظارات اجتماعی تجسم می‌یابند که برسازندهٔ اخلاق عرفی[۴۹]اند. این تجسم[۵۰] نیز پیشرفت اخلاقی نوع بشر را سبب می‌شود. لیکن این پیشرفت، در صورتی پیشرفتی اخلاقی است که عامل ایجاد هماهنگی اراده و عقل در تنها فرم [یا صورتی] باشد که در آن براستی می‌تواند وجود داشته باشد: یعنی در منشهای آدمیان. و این نتیجه، در واقع، در صورتی حاصل می‌شود که بر اساس عادتهای شکل‌گرفته بر اثر انطباق با اخلاق عرفی، علاقه‌ای هوشیارانه[۵۱] به برخی چیزها پدیدار گردد که در کمال انسانی[۵۲] مؤثر واقع می‌شود، همان کمالی که از اخلاق عرفی بهره می‌یابد، و شرط دیگر حصول این نتیجه آن است که آن علاقه [هوشیارانه] به صورت علاقهٔ مسلط منش آدمی درآید.

بنابراین، ارزش نهادهای زندگی مدنی در عملکرد آنهاست که به این استعدادهای اراده و عقل حقیقت می‌بخشند و آنها را توان می‌دهند تا براستی تحقق پذیرند. آنها در تأثیر کلی خود، صرف‌نظر از انحرافات جزئی، آدمی را قادر می‌سازند که با اندیشهٔ ارضای

48. well-being
49. conventional morality
50. embodiment
51. intelligent interest
52. human perfection

ممکن‌الوقوع خویشتن آزادانه تصمیم بگیرد، نه آنکه با فشار نیروهای خارجی این سو و آن سو رانده شود و، بدین ترتیب، به استعدادی که اراده خوانده می‌شود واقعیت می‌بخشند. و نیز او را توانا می‌سازند که عقل خویش را تحقق بخشد، یعنی ایدهٔ کمال نفس خویش را از طریق عمل کردن همچون عضوی از یک سازمان اجتماعی، که در آن هر عضو به بهروزی همهٔ اعضای دیگر خدمت می‌کند، محقق سازد. تا آنجا که فی‌الواقع چنین عمل کنند، اخلاقاً توجیه‌پذیرند....

حال باید بنگریم که گرین از تأمل در طبیعت آدمی چه مرادی دارد. وی بر این واقعیت آگاه است که آزادی در فاهمهٔ متعارف به معنی آزادی برای انجام کاری است که شخص در لحظه‌ای معین میل می‌کند. این نوع آزادی را گرین، درست یا نادرست، به لیبرالیسم کلاسیک منتسب می‌کند. ولی، همچنین، بر این باور است که انجام دادن آنچه فرد میل می‌کند ممکن است به ضدآزادی بینجامد. چنانکه افلاطون و بولس حواری فرد را برده می‌خواندند هنگامی که به انگیزه‌های بد تسلیم می‌شد، و آزاد می‌نامیدند هنگامی‌که از انگیزه‌های نیک پیروی می‌کرد. بر وفق نظر گرین، انگیزه‌های نیک، انگیزه‌های طبیعی آدمی‌اند، بدین مفهوم که اراده، کمال نفس را می‌جوید. فزوده بر آن، گرین بر این باور است که فرد باید این آرمان کمال نفس را نه‌تنها به‌عنوان یک شخص درک کند بلکه باید پذیرا باشد که همهٔ افراد دیگر دارای استعداد یکسانند. "ادعای حق... از سوی هر فرد برای خویشتن... مستلزم شناخت حقوق دیگران است. استعداد درک خیر مشترک همچون خیر خویش و نظم بخشیدن به چگونگی استفادهٔ فرد از توانهای خود با توجه به خیر مورد تصدیق دیگران، این آگاهی را به همراه می‌آورد که توانهای یادشده چگونه باید فعلیت پذیرند، و این به معنی آن است که حقوق باید وجود داشته باشد و توانها باید با شناخت و تفاهم متقابل به نظم

درآیند."[۵۳]

این فرض گرین که آدمی موجودی اخلاقی است که همواره «کمال نفس» اخلاقی را می‌جوید، فرضی پیشین [مقدم بر تجربه] است که دلیلی از برایش قابل عرضه نیست و، در واقع، به زبانی مبهم و مهجور از حقایقی بحث می‌کند که مشاهدهٔ تجربی قادر به بازگشاییشان نیست. به هر روی اگر فردی این قضایا را دربارهٔ شخصیت آدمی پذیرا شود، باید همدلی زیادی با این نظر که دولت (یا اجتماع یا جامعه) ارادهٔ «حقیقی» فرد را تجسم می‌بخشد داشته باشد. گرین تا نقطه‌ای این تصور را به دل می‌پذیرد، ولی می‌کوشد از نتایج استبدادگرایانهٔ چنین استدلالی با این حجت بگریزد که فرد در حالت آزادی، ارادهٔ «حقیقی» و ارادهٔ «بالفعل» خود را برابر می‌سازد. او مدعی است که افراد به‌عنوان اعضای «اجتماع» کمال اخلاقی خود را می‌جویند. «اجتماع» در گذر نسلها مجموعهٔ پیچیده‌ای از روابط را پدید آورده است که جمع آنها برسازندهٔ «زندگی نیک» است و آن معیارهای رفتاری را که ارادهٔ آدمیان به‌طور معمول با آنها تطبیق می‌یابد تجسم می‌بخشد.

اگر این نظر همچون راهنمای سیاست [یا خط‌مشی] ارائه گردد آشکارا معلوم می‌شود که کاستیهای آن کجا قرار دارد. گرین به ذره‌انگاری[۵۴] سودگرایان خرده می‌گیرد و با تأکید و استدلال می‌گوید که آدمی حیوانی سیاسی و اراده‌اش اراده‌ای اجتماعی است. بااینهمه، اگر فرد را در زمینه‌ای اجتماعی قرار دهد، نمی‌تواند همانند سیاستمداران مشتغل در مسائل سیاسی عینی، از آن زمینه فهمی بایسته داشته باشد. زیرا مواد سیاست عموماً از برخورد گروههای اجتماعی، مذهبی، ملی، و اقتصادی پدید می‌آید و گرین آنها را حتی به‌عنوان بلایای ناگوار هم قبول ندارد. از آنجاکه قبول ندارد که زندگی در اجتماع ممکن است به تضاد و کشمکش بر سر حقوق مشترک آدمیان نیز گرفتار شود، فرد مورد نظر وی، همانند «آدمک اقتصادی»[۵۵] لیبرالیسم کلاسیک، به‌تقریب، فردی مصنوعی است.

53. *Ibid.*, p. 45.

54. atomism

55. economic man

حقیقت مطلب این است که نگرش خوشبینانهٔ گرین دربارهٔ طبیعت آدمی، راهی است از برای رهایش وی از همان مشکلی که میل گرفتارش بود ـ یعنی اگر آدمیان براستی آزاد باشند ممکن است عمل شر انجام دهند. اگر صدق این موضوع را بپذیریم، راهی باید جسته شود که نوعی از آزادی را با قدرت [دولت] جمع کند، قدرتی که برای فرو نشاندن اعمالی لازم است که با جامعه در مقام «مشارکت در فضیلت»[۵۶] ناسازگار باشند. میل در مورد طبیعت آدمی از گرین بدبین‌تر بود و، درنتیجه، بصراحت حکومت را مجاز می‌دانست که در مقولات خاصی دخالت کند. میل ذهن خود را به هیچ‌گونه تفکری دربارهٔ ارادهٔ «حقیقی» و ارادهٔ «بالفعل» که بتوانند در دولت آشتی یابند، مشغول نمی‌داشت. گرین می‌تواند در مورد چنین مفاهیمی غور کند، اگر آغاز راهش آن اعتقاد خوشبینانه باشد که فرد کمالِ نفسِ اخلاقی را برای خویشتن می‌جوید و، درعین حال، تصدیق کند که چنین کمال‌جویی، مفید دیگر همنوعان وی نیز خواهد بود. بنابراین برای گرین سهلتر است که ارادهٔ عام را با ارادهٔ فرد آشتی دهد بدون آنکه، دست‌کم در صورت ظاهر، از اقتدارگرایی [یا استبداد] جانبداری کند.

## ماهیت حقوق

بهترین شیوهٔ بررسی نظریهٔ سیاسی گرین در حد اعلای پروردگی آن، نگریستن به اندیشهٔ حقوق اوست. این اندیشه از طبیعت آدمی همچون موجودی اخلاقی که کمال نفس خویش را می‌جوید، مایه می‌گیرد. گرین اصطلاح «حق» را چنین تحلیل می‌کند:[۵۷]

> در تحلیل ماهیت هر حقی، می‌توانیم بسهولت آن را از دو جنبه بنگریم؛ یک جنبه اینکه حق، مدعایی از طرف فرد است (که از طبع عقلانی او ناشی می‌شود) برای بکارگیری قوه و استعدادی [در

56. partenership in virtue

57. *Ibid.*, p. 144.

خود]؛ جنبهٔ دیگر، پذیرش اجتماع است نسبت به این مدعا، یعنی قدرتی که از طرف اجتماع به فرد داده می‌شود تا بتواند مدعای خویش را نافذ گرداند. ولی باید در برابر این فرض که این دو جنبهٔ تفکیک‌پذیر براستی هستی مستقل دارند، بسیار محتاط باشیم. این فقط آگاهی انسان است به داشتن چیزی در اشتراک با دیگران، یعنی آن بهزیستی که از داشتنش آگاه است هنگامی که از آن او باشد ــ آن چیز مشترک [یا بهزیستی]ــ فقط هنگامی‌که مورد تأیید او و دیگران قرار گیرد، به وی حق چنین مدعایی را می‌دهد. ممکن نیست بین یک انسان و یک حیوان مدعای متقابلی به این ترتیب وجود داشته باشد که طرفین بتوانند بدون ممانعت دیگری از قوای خود استفاده کنند، زیرا هیچ آگاهی مشترکی بین آن دو وجود ندارد. ولی مدعایی که بر چنین آگاهی مشترکی استوار باشد خودبه‌خود مدعایی پذیرفته شده است. یعنی مدعایی است که تأیید اجتماعی به آن حقیقت می‌دهد و، بنابراین، باطناً یک حق است.

پس، بر وفق نظر گرین، خواست یک چیز حقی برای اکتساب آن ایجاد نمی‌کند. ارادهٔ معطوف به یک هدف باید اراده‌ای منطقی باشد و تنها در صورتی چنین می‌شود که اراده‌های دیگران به حساب گرفته شود. هیچ‌کس نمی‌تواند حقاً هر آنچه میل می‌کند با خویشتن انجام دهد. ممکن است قدرت جسمانی از برای عمل داشته باشد، ولی نمی‌تواند مدعی حق انجام دادن آن باشد، مگر آنکه آنچه می‌خواهد انجام دهد در خدمت نفع عمومی باشد. می‌گویند آزادی "نوعی قدرت یا استعداد محصل[۵۸] است از برای انجام دادن یا لذت بردن از چیزی که ارزش انجام دادن یا لذت بردن را داشته باشد."

در اینجا این مسئله مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم بدانیم که چه چیز ارزش انجام دادن دارد. گرین به این سؤال با این گفته پاسخ می‌دهد که اولاً، طبع

58. positive power or capacity

آدمیان به‌گونه‌ای است که تا میزانی آنچه را آزادانه انتخاب می‌کنند که ارزش انجام دادن داشته باشد. این پاسخ، در واقع، از توصیف وی از انسان در مقام موجودی اخلاقی نتیجه می‌شود.[۵۹]

> تصور یک شهروند عادی از خیر مشترک [در مقایسه با تصور یک آوازه‌گر متفکر و آزاده‌سر[۶۰]] مضمونی بسیار محدودتر دارد. به احتمال بسیار، چنین فردی به‌هیچ‌وجه دربارهٔ خیر مشترک مرتبط با مدلولهای اصطلاح «دولت» فکر نمی‌کند. ولی فهمی روشن از پاره‌ای علایق و حقوق را داراست که مشترک او و همسایگانش است، که از آن جمله‌اند دریافت دستمزد در پایان هفته، بهره‌گیری از ارزش پول خود هنگام خرید، و مصونیت خویش و همسرش از تعرض. چنین شخصی به عادت یا از روی غریزه، یعنی بدون استفسار دلیل، می‌پذیرد که مدعایی که وی در این شئون برای خود قائل می‌شود مشروط است به پذیرش مدعیات مشابه دیگران از سوی او، و بدین ترتیب است که مدعای او، به مفهوم راستین، یک حق خواهد بود ــ مدعایی که اساسش بر اشتراک بین او و دیگران قرار دارد. وی بدون این پذیرش غریزی [یعنی احترام به حقوق دیگران به صورت طبیعی و غریزی] عضوی از «طبقات خطرناک» به‌شمار می‌آید که خود در واقع خویشتن را غیرقانونی می‌سازد. در این حالت، هرچند احترامی برای «دولت» ذیل این نام قائل نباشد و نسبت به متعلقی که در حفظ آن با دیگران سهیم است احساسی نداشته باشد، تصوری ابتدایی از یک خیر مشترک بایسته را داراست که قانون حافظ آن است.

ثانیاً، گرین پاسخ این سؤال را که چه چیز ارزش انجام دادن را دارد، این‌گونه

59. *Ibid.*, p. 129. 60. dispassionate

می‌دهد که نهادهای مدنی، خود، معیارهای اخلاقی را که رهنمای تصمیمات افرادند تجسم می‌بخشند. اخلاق شهروندی[61] از ضابطه‌های دولت منشأ می‌گیرد.[62]

اگر بپرسید که من چرا باید به قدرت دولت گردن نهم، به‌منزلهٔ پرسیدن این سؤال است که چرا من باید اجازه دهم که زندگیم به‌وسیلهٔ مجموعه نهادهایی تنظیم گردد که بدون آنها نباید زندگیی داشته باشم که لفظاً از آنِ خود بنامم؛ و چرا نباید بتوانم علت آنچه را باید انجامش دهم سؤال کنم. زیرا، برای اینکه من بتوانم یک زندگی را از آن خود بنامم، باید نه‌تنها از خویشتن آگاه باشم و از غایاتی که از آن خود می‌دانم آگاهی داشته باشم، بلکه باید بتوانم بر نوعی آزادی عمل و دستیابی برای حصول آن غایات تکیه کنم، و این فقط از راه شناسایی [و تأیید] مشترک این آزادی برای همه از سوی اعضای یک اجتماع، همچون خیری مشترک، تأمین می‌شود. بدون آن، نفس آگاهی به اینکه آدمی غایاتی از آن خویش دارد و از یک زندگی برخوردار است که می‌تواند به طریقی اداره‌اش کند، یعنی یک زندگی که می‌تواند از آن چیزی بسازد، هیچ اثری نخواهد داشت.

بنابراین، انسان موجودی است که طبعاً بهگشت اخلاقی خویش را می‌جوید و این جستجو را بدون غور و تأمل به‌گونه‌ای انجام می‌دهد که مستلزم انضباط اراده‌اش به‌وسیلهٔ عقل است. عقل چشم وی را بر این واقعیت می‌گشاید که نمی‌تواند هر آنچه را بخواهد داشته باشد، جز در شرایطی که برای دیگران هم مهیا باشد. دولت مرکب از مجموعه‌ای از رابطه‌های متقابل است که بر اثر سازگاری اراده‌ها در طول چندین نسل برساخته می‌شود.

بنابراین دولت، هم آفریدهٔ انسان است و هم آفرینندهٔ معیارهایی که حقوق

61. civic morality

62. *Ibid.*, p. 122.

[آدمی] بر اثر پیروی از آنها کثیر و گسترده می‌شود. به سخن دیگر، گرین نهادهای مدنی را همچون فرانمود [یا نمای] برونی پیشرفت اخلاقی بشر می‌نگرد.[۶۳]

این آموزه که حقوق حکومت بر شالودهٔ رضایت اتباع استوار است، شیوهٔ نامدون بیان این حقیقت است که نهادهایی که آدمی را اخلاقی می‌سازد و آدمی به تأثیر آنها به انجام دادن چیزهایی برمی‌خیزد که بایسته تشخیص می‌دهد، و نه آنچه میل می‌کند، تصوری از خیری مشترک را فرامی‌نماید؛ دو دیگر اینکه، از طریق این نهادها تصور خیر مشترک صورت و حقیقت می‌یابد، و سه دیگر اینکه، این تصور، به‌نوبهٔ خود، از طریق حضور خویش در فرد، قدرتی مهار کننده بر او اعمال می‌کند، قدرتی که از ترس محض ناشی نمی‌شود و، به طریق اولی، از اجبار جسمانی پدید نمی‌آید، بلکه او را وامی‌دارد که، علی‌رغم میل خود، آنچه قانون حکم‌می‌کند انجام دهد. ...
گذشته از تصور خیالی (روسو) از یک پیمان مبدأ که به «خود» مشترک[۶۴] یا ارادهٔ عام هستی می‌بخشد و بدون آن هیچ‌گونه پیمان دیگر و تعهدات ناشی از آن (چنانکه درنتیجهٔ مذاکره و قرار بین دو نفر پدید می‌آید) نمی‌تواند امکانپذیر باشد، این حقیقت بر جای می‌ماند که فقط از راه شناسایی نفعی مشترک به‌وسیلهٔ افراد (و از راه انعکاس آن شناسایی در ضوابط ناظر بر معاملات آنها) بوده است که اخلاق بنیاد گرفته است یا اصلاحاتی همچون «باید» و «حق» و قرینه‌هایشان معنایی یافته‌اند.

گرین در گسترش نظریهٔ خود دربارهٔ حقوق، هم نگرش سودگرایانه را، که

63. *Ibid.*, p. 122. 64. common ego

می‌گوید حقوق چیزی جز برساختهٔ حکمرانی نیست که دارای قدرت اعمال مجازات است، رد می‌کند و هم آموزهٔ دیرین حقوق طبیعی را. دربارهٔ مورد نخست می‌گوید:[۶۵]

درست است که در قلمرو یک دولت همهٔ قوانین از حکمران ناشی می‌شود، به معنایی حکمران به‌وسیلهٔ هیچ قانونی مقید نمی‌شود؛ بر این قیاس، به معنایی همهٔ حقوق از حکمران مشتق می‌شود و هیچ قدرتی که حکمران مجاز نشمارد نمی‌تواند حق محسوب شود. از آنجا که حکمران، دولتی است که در مقامی خاص عمل می‌کند و دولت نهادی است برای حفظ کاملتر و هماهنگ‌تر حقوق شهروندان خود، به همین معنا قدرتی که به‌عنوان حق ادعا شود ولی حکمران مجازش نداند، درحقیقت نمی‌تواند با منظومهٔ کلی حقوق انطباق پذیرد. به سخن دیگر، هستی دولت مبتنی بر این است که وظایفی را برای حفظ حقوق اعضای خود همچون یک مجموعه یا منظومه انجام دهد، به وجهی که هیچ‌کس چیزی را به بهای زیان دیگری به دست نیاورد (یعنی هیچ‌کس قدرتی را نداشته باشد که حفظ آن معادل محروم کردن دیگران از آن قدرت باشد).

گرین در اینجا علیه نگرشی احتجاج می‌کند که می‌گوید هستی دولت مبتنی بر یک قدرت برین و وادارکننده است. برعکس، وی معتقد است که این دولت است که حکمران (یا قدرت برین) را هستی می‌بخشد. می‌گوید دولتِ «راستین» دولتی است که در آن، قدرت برطبق قانون و از برای حفظ حقوق اعمال شود. چنین هدفی قدرت را به مرجعیت اخلاقی مشروع مبدل می‌سازد. به سخن دیگر، چنین دولتی در مقامی بلند، تجسم‌دهندهٔ ارادهٔ معطوف به خیر مشترک است که، به نظر وی، تعیین‌کنندهٔ اعمال فردی است. لیکن این فقط تعریف گرین از دولت

65. *Ibid.*, pp. 137-138.

«راستین» است؛ دیگران ــ و نه‌تنها سودگرایان ــ معیار قابل دفاع دیگری [برای هستی دولت] ارائه می‌دهند. گرین می‌گوید که در یک دولت «راستین» هماهنگی مداومی بین امیال فردی و خواستهای اجتماع وجود دارد. این نظر بسیار به تصور هگل از دولت به‌مثابهٔ «تحقق آزادی» نزدیک می‌شود. گرین این تعبیر را نمی‌پذیرد، ولی رد منطقی آن از سوی وی کاری دشوار است.

وی، در واقع، سعی می‌کند دو نظرگاه را با هم آشتی دهد که سازگاریشان محل تردید است. هر عمل دولت را که به رشد فردی یاری رساند تأیید و اقبال می‌کند و از این نظر می‌تواند ادعای فردگرایی داشته باشد. همچنین گرین در حساسیتش نسبت به ناراضیان، فردگراست، نه صرفاً بدین دلیل که (همچون استوارت میل) فردیت و هنجارشکنی را می‌ستاید، بلکه دلیل دیگرش این است که به باور وی کنش دولت بر اثر وجود افراد والامنش به سطوح بالاتر صعود می‌کند. ولی گرین برای دفاع از این دیدگاهها از نظریه‌ای دربارهٔ سرشت انسان بهره می‌گیرد که از دیرباز با پدرسالاری محافظه‌کارانه پیوند دارد و کاملاً با اقتدارگرایی [یا استبداد] سازگار است. گرین از آنجا که از رویکرد به رفتار بالفعل آدمیان به‌عنوان نشانهٔ سرشت حقیقی آنها امتناع می‌کند و به‌نحوی تقریباً یگانه بر سرشت «آرمانی» آنها تأکید می‌نهد، نه‌تنها خود را متهم به آشفته‌گویی می‌سازد، بلکه درحقیقت هیچ معیاری از برای محدود ساختن قدرت به‌نحو مؤثر به دست نمی‌دهد.

رهیافت گرین به آموزهٔ حقوق طبیعی، بی‌ترتیب و ناهمساز است. می‌کوشد بین این آموزه و آنچه تشریح درست خاستگاه حقوق می‌انگارد تمیزی بنهد، ولی در حقیقت همان نظریهٔ معمول را، کم‌وبیش، برمی‌گیرد.[۶۶]

> این آموزهٔ (عرفی) عموماً دفاع‌ناپذیر تلقی می‌شود، ولی دلیل آن نمی‌شود که تعهدات و حقوق طبیعی به هیچ معنای درست و مهمی وجود ندارند؛ آنها وجود دارند، همان‌گونه که وظایف ــ علی‌رغم

66. *Ibid.*, pp. 33-34, 40-41.

انجام نشدنشان ــ وجود دارند. نظامی از حقوق و تعهدات وجود دارد که باید به‌وسیلهٔ قانون حفظ شود و (خواه چنین باشد یا نباشد) می‌توان آن را بدرستی حقوق و تعهدات «طبیعی» نامید؛ البته نباید از طبیعی چنین فهمیده شود که چنین نظامی مستقل از نیرویی که اجتماع بر افراد اعمال می‌کند وجود داشته است یا می‌تواند وجود داشته باشد، بلکه «طبیعی» از آن‌جهت است که لازمهٔ غایتی است که اجتماع انسانی بنا به وظیفه آن را محقق می‌سازد. ...

نظریهٔ راستین دربارهٔ «حق طبیعی»، یعنی منطق قانون (موجود) یا قانون آرمانی، از این تحقیق به دست نمی‌آید که قانون بالفعل تا چه میزان با اجرای برخی حقوق اولیه یا طبیعی مطابقه دارد و از آن مشتق می‌شود، اگر فرض ما این باشد که می‌دانیم، یا می‌توانیم مشخص کنیم، که کدام حقوق بنا بر دلایلی طبیعی‌اند، دلایلی که بر اساس آنها تعیین می‌کنیم کدام قوانین توجیه‌پذیرند،و سپس می‌توانیم مشخص کنیم که کدام قوانین از راه استنتاج از آن‌گونه حقوق، موجهند. «حقوق طبیعی»، تا آنجا که به وجودشان قائل باشیم، خود تابع آن غایت اخلاقیند که قانون کامل تابع آن است. یک قانون از آن جهت که «حقوق طبیعی» را نافذ می‌گرداند خوب نیست بلکه از آن جهت خوب است که به تحقق غایتی معین کمک می‌کند. ما فقط از این راه کشف می‌کنیم که کدام حقوق طبیعی است که ببینیم کدام قدرت باید برای انسان محفوظ شود تا بتواند این غایت را حاصل کند. این قدرتها را یک قانون کامل تا حد کمال محفوظ خواهد کرد. بنابراین، توجه به اینکه کدام حقوق (به تنها معنای مشروع) طبیعی

است و توجه به اینکه کدام قانونها از فرایندی واحد توجیه‌پذیر است، هر یک تصوری از وظیفهٔ اخلاقی انسان را پیشفرض می‌گیرد.

گفتهٔ گرین یکسر با این تصور همخوان است که آدمیان غایات اخلاقی را

می‌جویند، زیرا بر اساس این نظر آشکار است که هیچ حقی به چیزی جز چیزهای اخلاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد. لیکن، در نهایت امر، اخلاقیتِ هدفهایی را که افراد می‌جویند جامعه تعیین می‌کند، البته تا آنجا که شرایطی پدید آورد که فرد بتواند در آن کمال نفس خویش را بجوید ــ یعنی تا آنجا که جامعه از زبان یک دولت «راستین» سخن گوید. لیکن در اینجا باز این سؤال مطرح می‌شود که چه کسی می‌تواند تعیین کند که دولت چه وقت یک دولت «راستین» است. گرین کاملاً بی‌اعتنا به این سؤال، و شاید بدان علت که خود نمی‌تواند آن را پاسخ دهد، در واقع وجود حقوق طبیعی را فرض می‌گیرد، و اکراهش از پیوند دادن آن به یک «وضع طبیعی» غیرتاریخی، در حقیقت فاقد اهمیت است. بدین ترتیب می‌گوید که دولت "حقوق را نمی‌آفریند، بلکه به حقوقی که وجود داشته است حقیقت کامل می‌بخشد؛"[۶۷] و به هرحال، "یک دولت، گونه‌های دیگر جامعه را، با حقوقی که از آنها ناشی می‌شود، پیشفرض می‌گیرد."[۶۸] گرین از این واقعیت آگاه است که بسیاری از دولتها از راه تسخیر به وجود آمده‌اند، ولی تأکید می‌ورزد که در همهٔ موردها، نیروی یک تسخیرکننده می‌بایست خود را با وجود حقوقی که زور نمی‌تواند بیافریند وفق داده باشد.[۶۹]

حقی در میان نیست «بلکه اندیشیدن است که آن را برمی‌سازد»؛ هیچ حقی نیست که از گونه‌ای اندیشه که آدمیان دربارهٔ یکدیگر دارند مشتق نشده باشد. هیچ چیز حقیقی‌تر از یک حق نیست، بااینهمه، وجود آن صرفاً ایدئال است، یعنی «ایدئال» بدان مفهوم که به هیچ چیز مادی وابسته نیست بلکه هستی آن صرفاً در وجدان (یا آگاهی) است. در آفرینش و گسترش دولتها، نیرو [یا زور] تابع این حقایق ایدئال است. نیروی تسخیر... فقط تا آنجا در ایجاد دولتها نقش داشته است که آثار آن ماهیتی غیر از ماهیت آثار نیرو [یا زور] به خودگرفته است؛ ماهیتی که به علت عملکرد آن آثار در یک جهان

67. *Ibid.*, p. 138. 68. *Ibid.*, 139. 69. *Ibid.*, pp. 140-141.

اخلاقی که در آن حقوق قبلاً وجود داشته است، بر شناسایی متقابل آدمیان مبتنی بوده است، آدمیانی که سرنوشتشان را تصور چیزی مشترک تعیین می‌کند یا بدان وسیله قابل تعیین است.

## نقش راستین قانونگذاری

دولت ایدئال که نگرشهای گرین منطقاً بدان می‌انجامد، دولتی است که در آن هر شهروند عادتاً به سائقهٔ انگیزه‌های فارغ از تعصب و تعلق عمل کند، ارادهٔ وی بر اثر پذیرش کامل نگرشی از خیر مشترک که در نهادهای جامعهٔ مدنی تجسم می‌یابد عقلانی شود. سازش نهایی اراده و عقل صورت تحقق پذیرد. گرین می‌داند که این وضع امور در دو قدمی قرار ندارد ولی، بیش از حد موجه، نسبت به تحقق آن امیدوار است. به علت مبداءِ ایدئالی نظریه‌اش که آدمیان را در جستجوی کمال نفس می‌داند، از این واقعیت غفلت می‌کند که کمال نفس در بسی آدمیان، همیشه، و در بیشتر افراد، اغلب، به معنی کمال نفس در جهات خودخواهانه و غیراجتماعی است. می‌گوید چنین افرادی خود را بیرون از منظومهٔ حقوقی قرار می‌دهند که «دولت راستین» پاسداریش را به عهده دارد. تا آنجا که مسئلهٔ جنایتکاران در میان باشد این بسیار خوب است. زیرا، بنا به تعریف، آنان هیچ‌گونه همدلی با «خیر مشترک» ندارند. لیکن مسئلهٔ بسیار مهم مسئله‌ای نیست که دزدان و جانیان ایجاد می‌کنند، بلکه مسئله عامتر است، بدین معنی که بندرت در زندگی حقیقی همخوانی دقیقی بین امیال فردی و احکام اخلاق اجتماعی وجود دارد. گرین، در واقع، در جهت سیادت چیزی مانند ارادهٔ عام روسو بحث می‌کند، و آنچه بحث او را چنین غریب می‌سازد غفلت وی از این نکته است که یک ارادهٔ عام، به هر معنای مشخص، بندرت در یک دولت مدرن وجود دارد. اگر گرین در مورد رفتار آدمیان در کار سیاست واقعبین‌تر بود، چه‌بسا درمی‌یافت که در جهانی آکنده از تضاد منافع، مسئلهٔ حقیقی، برساختن و به کار انداختن نهادهایی است که بتوانند از آن حد مختصر روحیهٔ

همگانی که بواقع آدمیان دارا هستند بهره گیرند.

درهرحال، نگرش گرین دربارهٔ قلمرو قانونگذاری منطقاً از نظریهٔ وی دربارهٔ انسان همچوٗن موجود خودمختار اخلاقی نتیجه می‌شود. شهروند آزاد کسی است که در ارتباط با خیر مشترک به خواست خویش عمل کند. به سخن دیگر، انسان براستی خوب، از برای نفس خوبی خوب است. برای گرین روشن است که قانون بالفعل و موجود ربطی به انگیزه‌های عمل ندارد. فقط می‌تواند با اعمال برونی کار داشته باشد. این موضوع گرین را به بحث بر سر این مسئله راه می‌برد که کدام نوع اعمال برونی باید موضوع تکلیف قانونی باشد. چنانکه می‌توان انتظار داشت، وی قانون را تابع غایتی اخلاقی می‌انگارد "که همانا تشکیل جامعه‌ای از افراد است که بنا بر گرایش و علاقه‌ای معین به جامعه، از حیث جامعه بودن، عمل کنند." به دنبال آن چنین می‌آید:[۷۰]

> فقط باید اعمالی موضوع امر و نهی قانونی باشند که گزاردن یا ناگزاردنشان، مستقل از انگیزهٔ عمل به آنها، برای موجودیت جامعه بسیار ضروری است، جامعه‌ای که در آن غایت اخلاقی مطرح می‌تواند تحقق یابد، و بهتر است آن اعمال با انگیزهٔ مبتذل ترس از پیامدهای قانونی یا امید به آنها انجام گردند تا اینکه بکلی مغفول نهاده شوند.

فرض گرین این است که این‌گونه موقعیتها استثنایی است. بنابراین قلمرو متعارف قوانین چنین توصیف می‌شود:[۷۱]

> حال گوییم هرگونه اجبار با استفاده از اهرمهای مجازاتی در مورد رفتار برونی آدمیان که باید از منافع اجتماع فرا جوشد (و قانونی که چنین رفتاری را ایجاب می‌کند لزوماً مجازاتهایی را برای عدم

70. *Ibid*., p. 38. 71. *Ibid*., pp. 208-210.

اطاعت از آنها تعیین می‌کند) مداخله در عملکرد آزادانهٔ آن منافع (اجتماعی) است و، درنتیجه، رشد استعدادی را که شرط بکارگیری سودمندانهٔ حقوق است متوقف می‌سازد. به این دلیل عمل مؤثر دولت، یعنی عمل جامعه از طریق قانون، از برای بهکرد عادات شهروندی راستین، گویی باید به رفع موانع منحصر گردد... بدون شک تحصیل کردن فرزندان هر شخص وظیفه‌ای اخلاقی است و از جملهٔ وظایفی مانند پرداخت دیون نیست که غفلت از آن مداخله [یا تجاوز] به حقوق شخص دیگر باشد. بنابراین شاید چنین به نظر آید که همان‌گونه که وظیفهٔ تلاش برای یک زندگی شرافتمندانه امری شخصی است، وظیفه [تحصیل فرزندان] باید برکنار از مداخلهٔ قانون موضوعه باشد. ولی، از طرفی دیگر، غفلت از آن موجب می‌شود که فرزندانی که محروم از تحصیل می‌مانند نتوانند از برای بهره‌گیری سودمندانه از حقوق خود رشد لازم را بیابند و بر این ملاحظه است که دولت باید، نه همچون وظیفه‌ای صرفاً اخلاقی برای پدران، بلکه همچون رفع مانع رشد استعداد کودکان برای استفاده از حقوق خود، تحصیل فرزندان را اجباری سازد. ...

بر همین اساس، آزادی پیمان بستن، یحتمل، باید در برخی جهات محدودتر از آنچه اکنون هست باشد. آزادیِ مجموعه‌ای از آدمیان به انجام دادن هر آنچه میل می‌کنند می‌تواند سبب محرومیت نهایی بسیاری افراد دیگر یا نسلهای دیگر از بهره‌گیری از حقوقشان گردد. این موضوع در مورد پیمانها یا دادوستدهایی که بر بهداشت و مسکن مردم، بر رشد جمعیت متناسب با وسایل معیشت، و بر انباشت و توزیع زمین و املاک تأثیر می‌گذارد، با بیشترین وضوح مصداق دارد. اگر در رفع موانع موجود در راه دادوستدهای آزاد افراد شتاب کنیم (که شاید تا حدی می‌تواند از تصور نادرست از حفظ اخلاق ناشی شود ولی بیشتر از قدرت منافع طبقاتی سر می‌زند) چه‌بسا فقط

گروهی محدود از افراد در منظر توجهمان قرار گیرند، و نه صرفاً یک نسل، بلکه نسلهای آتی که آزادیشان و شرایط لازم برای [تحقق] آزادیشان باید به دیده گرفته شود از نظرمان دور بمانند («آزادی» در اینجا به معنای وجود امکانات لازم برای بهره گیری از حقوق است). پیامد این موضوع چنین خواهد بود: انبوه شدن جمعیت بدون توجه به شرایط بهداشت، دادوستد آزادانهٔ کالاهای زیانبخش، رشد بی‌حصر طبقهٔ کارگر دستمزدی در صنایع خاص که به انگیزهٔ ناگهانی شرایط زمان به وجود می‌آیند و در روند آن هیچ‌گونه ملاحظه‌ای در برابر خطر تشکل یک پرولتاریایِ فقرزده در نسلهای آتی صورت نمی‌گیرد. در این میان، به بهانهٔ اعطای آزادی تعیین میراث و واگذاری اموال، نظامی سر برآورده است که مانع از آن می‌شود که مالکان هر نسل خواه در ادارهٔ خانواده‌هایشان و خواه در معاملات زمینهایشان آزادانه رفتار کنند، و این امر گرایش به روی‌آوری به شهرها را تشدید می‌کند که دشواریهای تأمین خانه‌های مناسب به علت قرار گرفتن زمینها در دست افراد معدود را باید به آن افزود. در اینجا مورد ندارد که راه چارهٔ این معضلات را موشکافی کنیم یا دربارهٔ این مسئله بحث کنیم که تا کجا مصلحت است که به ابتکار عمل دولت یا افراد در سلوک با یکدیگر اعتماد شود. کافی‌ست جهاتی را برنمایانیم که در آن دولت می‌تواند موانع موجود در راه تحقق توان و استعداد افراد را از برای بهره‌مندی سودمندانه از حقوق خود از میان بردارد، بدون آنکه هدف اصلی خود را با خراب کردن ماهیت ابتکاری آن استعداد نقض کند.

روشن است که سخن گرین توجیه دولت بهزیستی به زبان فلسفی است. این واقعیت که گرین اینچنین ساده مسائل عینی دخیل در رفع موانع رسیدن به زندگی نیک را کنار می‌نهد، اگر به چارچوب فکری او بنگریم، به آن شدتی که به نظر

می‌رسد از اهمیت دستاورد او نمی‌کاهد. وی آوازه‌گری مهم است زیرا آن ناراحتی را، هرچند به‌طور مبهم، بیان می‌کند که بسیاری از همزمانه‌های او درنتیجهٔ فلسفهٔ سیاسی حاکم که افرادی را از دسترسی داشتن به میراث فرهنگی محروم می‌ساخت احساس می‌کردند. در شرایطی که پیامبرانی چون کارلایل و راسکین خود را عمدتاً با انتقاد رمانتیک از زشتی صنعت‌گستری خرسند می‌ساختند، گرین نظم جدید را می‌پذیرد و می‌کوشد، هرچند به گونه‌ای نامدون، نظریه‌ای را دربارهٔ عمل دولت بپروراند که با اوضاع بالفعل همساز باشد. وی، برخلاف کثیری از متفکران دیگر ــ ازجمله سر هنری مین، لکی، و حتی استوارت میل ــ مطلوبیت دموکراسی سیاسی را به سؤال نمی‌کشد. عقیدهٔ وی این است که همپای دموکراسی باید آن میزان از دموکراسی اجتماعی و اقتصادی که لازمهٔ برابری ریشه‌ای فرصتهاست وجود داشته باشد. گرین با وجود رویکرد انتزاعی به مسائل بالفعل سیاسی و اجتماعی، دست‌کم آن نوع چیزهایی را حس می‌کند که، چنانچه بخواهند جامعه‌ای آزاد بر پای بماند، باید شهروندان دلمشغولش باشند. اگر باید یک دولت بهزیستی دولتی بسیار قدرتمند باشد، چنانکه شاید برخی بر این عقیده باشند، در آن صورت شاید نقص اساسی فلسفهٔ گرین این باشد که، به علت عطف اعتنا به سوءِاستفاده‌های جاری، نمی‌تواند به این نکته توجه کند که از متافیزیک اصلی او چه نتایج استبدادگرایانه‌ای برمی‌آید.

## آیا حقوقی علیه دولت وجود دارد؟

تصور دولت به‌منزلهٔ رفع‌کنندهٔ موانع موجود در راه زندگی نیک، کلید نظریهٔ گرین دربارهٔ تکلیف سیاسی را به دستمان می‌دهد. وی بر این عقیده است که افراد، هنگامی که دولت همچون یک دولت «راستین» عمل کند، باید از قانون اطاعت کنند ــ یعنی هنگامی که دولت به گونه‌ای عمل کند که قابلیت رفتار متمدنانهٔ فارغ از تعصب و خودخواهی را گسترش دهد. گرین بر این باور است

که این قابلیت به درجاتی در همهٔ افراد وجود دارد و در جامعه‌های متمدن همواره در حال افزایش است. لیکن وی آگاه است که افراد بر سر این موضوع که چه زمانی دولت همچون دولتی «راستین» عمل می‌کند، نظریات متفاوت خواهند داشت و، بنابراین، برخی مدعی حق مقاومت در برابر احکام آن خواهند بود. حال سؤال این است که تا چه میزان می‌توان چنین حقی را اعطا کرد؟ گرین می‌پذیرد که دولت در میان گروههای اجتماعی، موجودی تازه‌رسیده است که مسبوق است به خانواده، قبیله، و انواع جماعتهای دیگر. در این چارچوب است که حقوق رشد خود را آغاز می‌کند. لیکن پس از آن به دولت منتقل می‌شود که از آن پس باید خاستگاه و پاسدار آن تلقی شود.[۷۲]

> دولت مجموعهٔ آن مناسبات اجتماعی است که حقوق از آن ناشی می‌شود، تا آنجاکه آن حقوق بر طبق یک قانون کلی، نظم و هماهنگی یابد و قدرت کافی از برای ایجاد امنیت در برابر تجاوزهای داخلی و خارجی داشته باشد. دیگر انواع جماعتها... به صورت اعضای ارگانیک دولت درمی‌آیند و حیات آن را حفظ می‌کنند و به‌نوبهٔ خود در هماهنگی نوینی با یکدیگر به‌وسیلهٔ دولت محافظت می‌شوند. بنابراین، حقوق شهروند... هرچند پیش از پیدایش دولت وجود داشته است، عینیت آن برای شهروند از دولت ریشه می‌گیرد، یعنی از آن‌گونهٔ بسیار پرورده‌تر اجتماع حاصل می‌آید که در آن همچون کلی کاملتر، انجمن خانواده و انجمن مالکانی که به اموال یکدیگر احترام می‌گذارند، مندرجند؛ کلی که حقوق خانوادگی و حقوق مالکیت شهروند را حراست می‌کند. ولی این کار ذیل شرایط و محدودیتهایی صورت می‌پذیرد که عضویت آن کل کامل ــ یعنی سازش حقوق ناشی از نوعی قابلیت اجتماعی با حقوق ناشی از نوع دیگر آن ــ ایجاب می‌کند. نیز شهروند نمی‌تواند

72. *Ibid.*, p. 146.

حقی علیه دولت، یعنی حق انجام دادن کاری در مقام عدم عضویت در اجتماع، داشته باشد. زیرا دولت برای اعضایش اجتماع اجتماعات است، یعنی اجتماعی که در آن همهٔ مدعیات افراد نسبت به یکدیگر به‌طور متقابل با هم کنار می‌آیند.

ولی وقتی می‌گوییم شهروند «همچون عضوی از دولت خویش» عمل می‌کند دقیقاً چه منظوری داریم؟ این گفته به چه معناست که شهروند نمی‌تواند حق آن را داشته باشد که به‌نحوی غیر از آنکه عضوی از دولت خویش است، عمل کند؟ آیا بدین معنی است که او حق ندارد از قانون دولتی که به آن متعلق است ــ هر قانونی که باشد ــ سرپیچی کند؟... تنها پاسخ بی‌قیدوشرطی که می‌توان داد این است... که تا آنجاکه قوانین نافذ در هرجا یا در هر زمان ایدهٔ دولت را تحقق بخشند، نمی‌تواند حقی برای سرپیچی آنها وجود داشته باشد؛ یا نمی‌تواند حقی برای سرپیچی از قانون دولت جز بنا به مصلحت دولت وجود داشته باشد؛ یعنی بدین منظور که دولت را به لحاظ قوانین بالفعلش به‌نحو کاملتر با مراد و مقصود آن، که همانا آشتی دادن و حراست کردن از حقوقی است که از مناسبات اجتماعی افراد ناشی می‌شوند، مطابق گرداند.... اگر قوانینی که تصویب می‌شوند به برخی یا به همهٔ اختیارات [فرد] تعرض کنند، خواهد گفت که حقوقش مورد تجاوز قرار گرفته است. ولی وی این اختیارات را به‌عنوان حقوق در مقام عضویت جامعه‌ای به دست آورده است که آن حقوق را برای او حفظ می‌کند و تنها علت پیوندش با این جامعه بهزیستی و رفاهی است که جامعه از برای تمامی اعضای خود تأمین می‌کند. درحقیقت، شناسایی و تأیید اجتماع بوده است که بر اساس آن پیوند، پاره‌ای از اختیارات وی را به صورت حق درآورده است. اگر بر اساس شرایط جدیدی که در حال بروزند، یا بر اساس ارکان خیر اجتماعی که اکنون به حساب

می‌آیند و در گذشته مغفول می‌ماندند، یا بر اساس اشخاصی که برای مشارکت در بهزیستی اجتماعی، توانا به‌شمار می‌آیند، اشخاصی که در گذشته همچون وسیله‌ای برای رسیدن به غایت آن نگریسته می‌شدند... اگر با توجه به هر یک از این معیارها یا معیارهای دیگر، ملاحظهٔ بهزیستی اجتماعی ضرورت مقررات بیشتر دربارهٔ آزادی فردی را در برآوردن امیال شخصی نشان دهد، فرد نمی‌تواند علیه آن مقررات ادعای حق کند، زیرا هر حقی که داراست مبتنی بر داوری اجتماع نسبت به سازگاری آن با بهزیستی عمومی است که در ارتباط با آزادیهای مورد بحث اکنون حالت معکوس دارد.

نظریهٔ گرین دربارهٔ نافرمانی مدنی[۷۳] تنها در صورتی فهم‌پذیر است که به خاطر داشته باشیم که وی، برخلاف هگل، جامعه را مهمتر از دولت می‌نگرد. در نظر گرین دولت جامعه را [در درون خود] جذب نمی‌کند، بلکه کارگزار[۷۴] آن است. نقش اصلی دولت در مقام کارگزار حراست از «حقوق» است، حقوقی که اختیار عمل فردی دانسته می‌شود و وجدان اخلاقی جامعه معتقد است که باید حراست شود. به‌طور متعارف، قوانین موضوعهٔ حکومت، این وجدان را بازمی‌تاباند و به همین دلیل باید اطاعت شود. به سخن دیگر، بیشتر قوانین، اخلاق شهروند فارغ از تعلقی را انعکاس می‌دهند که اراده‌اش عامل بنیادین متافیزیک گرین است. لیکن تکلیف اطاعت [از قوانین] مطلق نیست، زیرا فرد دارای حقی بی‌قیدوشرط است که داوری کند آیا قانون در جهت خیر عام است یا نه. در یک دولت دموکراتیک ناب با روشهای معینِ تصویب و لغو قوانین، شهروند [اگر قانون را خلاف خیر عام تشخیص دهد] "باید تمامی توان خود را به کار بندد تا فرمان [حکومت] را لغو کند، ولی تا زمانی که لغو نشود مکلف است طبق آن رفتار کند."[۷۵] زیرا، بنا به تعریف، حکومت جابر حکومتی است که در

73. civil disobedience 74. agent 75. *Ibid.*, p. 111.

آن روحیهٔ مردم[۷۶] روشمندانه تباه می‌شود، "[در چنین وضعی] چه‌بسا افراد وظیفه دارند از برای نفع عمومی ایستادگی کنند، هرچند امیدی نداشته باشند که این ایستادگی از حمایت همگانی مؤثری برخوردار شود... ازسرگیری مکرر و ناکامی مکرر آن، چه‌بسا تنها دورنمای قیام فرجامین روحیهٔ مردم را فراآورد که برای حفظ یک حکومت در جهت نفع عامه ضروری است."[۷۷] همچنین، باید اضافه کرد که در اندیشهٔ گرین، ایستادگی تنها بر اساس این واقعیت توجیه نمی‌شود که اکثریت آن را تأیید می‌کند. شاید ابایی نداشته باشد که بگوید یک اولیگارشی [یا حکومت اقلیت متنفذ] چه‌بسا خیر عمومی را روشنتر از اکثریت درک کند و، بنابراین، مستحق فرمانروایی باشد. ایستادگی باید صورت پذیرد "نه بدان علت که اکثریت آن را تأیید می‌کند، بل بدان علت که از برای خیر جامعه است."[۷۸]

نمی‌توان گفت گرین تمایز بین دولت و جامعه را با موفقیت حفظ می‌کند، یعنی در یک سو دولت را قرار می‌دهد و در سوی دیگر جامعه را، جامعه‌ای مرکب از گروههایی که حقوق ابتدا از درون آنها نشئت می‌گیرد و بعد به‌وسیلهٔ دولت تضمین می‌شود. گرین از آن رو ناموفق است که اولاً، فکر می‌کند منافع اجتماع بر حقوق فرد برتری دارد و ثانیاً، فقط دولت حقوق قانونی را اعطا می‌کند و، بنابراین، می‌تواند به حکم نگرش خود از «خیر عمومی» قبض و بسطشان دهد. عقل سلیم به او می‌گوید که دولتها به میانجی حکومتها عمل می‌کنند ولی چندان رضایتبخش به آن مسائل عینی که در مسئول نگه داشتن حکومتها دخیلند نمی‌پردازد، بلکه خام‌اندیشانه می‌گوید که "اینها مسائل مربوط به اوضاع و احوالند که شاید هیچ‌گونه پاسخ بی‌قیدوشرط را نپذیرند."[۷۹] ازجمله، گرین هیچ‌گونه آزمون روشنی به دست نمی‌دهد که به‌وسیلهٔ آن داوری کنیم که چه وقت ایستادگیها به نفع خیر عامه‌اند؛ و بسختی می‌توان از نظریهٔ وی دریافت که فرد چگونه می‌تواند در برابر سرکوب زورمدارانهٔ اقلیتی که خود را، به ادعای

76. public spirit
77. *Ibid.*, p. 117.
78. *Ibid.*, p. 117.
79. *Ibid.*, p. 126.

خویش، تنها نمایندهٔ امین ارادهٔ عام معرفی می‌کند زبان به اعتراض گشاید.

گرین از آنجا که براستی اجتماع و دولت را جدا از هم نمی‌انگارد، در معرض همان انتقادی قرار می‌گیرد که خود بر روسو وارد می‌کند، آنجا که می‌گوید روسو بین نگرش حاکمیت به‌عنوان قدرت وادارکنندهٔ صِرف، از یک سو، و به عنوان تجسم ارادهٔ عام فارغ از هرگونه تعلق، از سوی دیگر، نوسان می‌کند. به علت ناکامیش در حفظ این تمایز [دولت و اجتماع]، مشکل می‌تواند دولت مطلوب خود را به وظیفهٔ رفع موانع زندگی نیک محدود سازد و از گونهٔ پدرسالاری دولت که مطرود اوست اجتناب ورزد. گرین می‌کوشد از این دشواری به‌وسیلهٔ نظریه‌ای در باب شهروندیِ فعال و خودآگاهانه[80] بپرهیزد که هرچند در مضمون خود بدیع است، به وجه نمایان صبغهٔ هگلی دارد.[81]

آن تعلق و توجه مؤثر به خدمت دولت، که میهن‌پرستی را در جایگاه بالاتر قرار می‌دهد، بسختی می‌تواند فراآید هنگامی که فرد در برابر دولت یک بهره‌گیرندهٔ منفعل باشد، که برای محافظت از حقوق شخصی و حقوق مالکیت خود از حمایت آن استفاده کند. با وجود مصداق این امر، فرد در برابر حمایتی که از دولت دریافت می‌کند سپاسی نمی‌گزارد زیرا آن را چیزی طبیعی به‌شمار می‌آورد، و تنها هنگامی وجود دولت را حس می‌کند که وضعی بر وی حادث شود که تقاضایی غیرمعمول برای انجام دادن خدمت یا پرداخت پولی در برابر او مطرح شود، و آنگاه از راه رنجیدگی به آن آگاهی می‌یابد. اگر بخواهیم فرد احساس افزونتری از وظیفهٔ سیاسی داشته باشد، باید در کار دولت مشارکت داشته باشد. باید، مستقیم یا غیرمستقیم، از راه عمل کردن در مقام عضوی از دولت یا در مقام رأی‌دهنده برای انتخاب اعضای مجالس ملی یا استانی، در ساختن و حفظ قوانینی که مطیعشان است، سهمی در کار دولت داشته باشد. فقط از این راه

80. self-consciously active citizenship

81. *Ibid.*, pp. 130-131.

خواهد آموخت که دولت را همچون یک کل بنگرد، و نفعی را به این کل انتقال دهد که، در غیر این صورت، تجربهٔ خصوصی وی را بر آن خواهد داشت که آن را فقط در آن بخش از کار خویش احساس کند که در حفظ حقوق خود و حقوق همسایه‌اش مؤثر واقع می‌شود. حتی در آن صورت میهن‌پرستی او آن شوری نخواهد بود که باید باشد، مگر آنکه تشخیص او دربارهٔ آنچه به دولت وامدار است به‌وسیلهٔ احساسی تقویت شود که زادبوم، سرزمین اجدادی، و زیستگاه انسان موضوع طبیعی آن باشد؛ و دولت هنگامی به صورت تنها موضوع این احساس درمی‌آید که همچون تشکیلات یک ملت باشد. فرد با این تشکیلات به میانجی پیوندهایی مشابه پیوندهای خانوادگیش احساس همبستگی می‌کند. چنین پیوندهایی از زندگی در زیستگاهی مشترک با همهٔ متعلقات آن، از خاطرات، سنتها و عرفهای مشترک، و از شیوه‌های مشترک اندیشیدن و احساس کردن که یک زبان مشترک و، بیش از آن، یک ادبیات مشترک را فرامی‌آورند ریشه می‌گیرد.

گرین از آن رو بحث نامدون روسو را دربارهٔ حاکمیت و ارادهٔ عام‌اوبه نقد می‌کشید که این بحث راه را برای "مغلطه‌گریهای مدیریت مدرن سیاسی و سوءِاستفاده از نهادهای انتخابگر و زمینه‌سازی برای مراجعه به آراءِ عمومی" هموار می‌کرد. ولی آیا دستگاه [فلسفی] خود او در عمل به نتایجی مشابه نمی‌رسید؟

از آنجا که کمتر ممکن است حکمرانان از آدمیان عادیِ فارغ از تعصب و تعلق باشند، این مسئله پیش می‌آید که آیا نظریه‌ای که می‌گوید خودِ فردی[۸۲] و خودِ اجتماعی[۸۳] با هم درمی‌آمیزند، ذولت را به صورت خودِ سلطه گر[۸۴] در نخواهد آورد؟ مغلطه‌گریهای مدیریت مدرن سیاسی "احتمالاً خطرناک است

82. individual self 83. social self 84. dominant self

زیرا یحتمل به سلطهٔ یادشده می‌انجامد. آیا حکمرانانِ دست‌اندرکار، خطی را که گرین بین «آزادی مثبت» و پدرسالاری می‌کشد رعایت می‌کنند؟ شواهد کافی وجود داردِ (و نه‌تنها در کشورهای توتالیتر) که حکومتها تمایزی را که فیلسوف ما قائل می‌شود نادیده می‌گیرند. همگان می‌دانند که حکومتهای دموکراتیک عموماً از ابزارهای مبلغان و فوت‌وفن آگهی‌چیان استفاده می‌کنند تا سیاستهای خود را به ذائقهٔ شهروندان مطبوع سازند، سیاستهایی که در واقع می‌تواند مظنون همان شهروندان قرار گیرد. حتی حکومتهای دموکراتیک در عمر نسل گذشته در بهره‌گیری از قابلیتهای وسیع اقناعی[۸۵] خود در جلب حمایت عموم برای برنامه‌های مختلف تردیدی به خود راه نداده‌اند، برنامه‌هایی که به‌وسیلهٔ مدیران بلنداندیش و پرحرارت تعبیر و تفسیر می‌شود. برای مثال، در ایالات متحد «اداره‌های اطلاعات» که متخصصان روابط عمومی از زمرهٔ کارکنانشان هستند، در قسمتهای بسیار باید ابزارهای بالقوهٔ نوعی «مهار اندیشه»[۸۶] تلقی گردند.[۸۷]

ولی گرین آگاه است که حکمرانان اغلب افرادی خودخواه و مغرورند و، بنابراین، آن رفتار نامسئولانه همیشه امکانپذیر است. لیکن سر آن دارد که این امکان را به حداقل رساند و احتجاج می‌کند که جاه‌جویی و شرارت مسئولان حکومتی نسبت به فرایندی که، به میانجی آن، هدفهای آرمانی با وجود همهٔ این خصلتها مورد توجه قرار می‌گیرند چیزی به حساب نمی‌آید.[۸۸]

> نظرگیرترین مصداق انسان مدرن که تغییراتی بزرگ، و از جهاتی مفید، را در نظم سیاسی اروپا فراآورد، و به سائقهٔ آنچه می‌توانیم انگیزه‌های صرفاً خودخواهانه بخوانیم چنین کرد، ناپلئون است.

85. powers of persuation

86. thought control

۸۷. نظام کارگزاران کشاورزی منطقه‌ای، با وجود همهٔ خدماتی که در راه آشنا ساختن کشاورزان با آخرین پیشرفتهای علمی انجام داده است، محققاً در قسمتی وسیله‌ای برای شناساندن و تبلیغ سیاستهای مقامات مستقر در واشینگتن است. نهادهایی که به «مدارس فلسفه» معروفند و در سالهای ۱۹۳۰ به‌وسیلهٔ وزارت کشاورزی تشکل یافتند و افراد دانشگاهی به‌طور وسیع مشاغلی در آنها به دست آوردند، با وجود آنکه (ظاهراً) دستور و رهنمودی از طرف وزارتخانه در میان نبود، بی‌تردید برای این طراحی شده بودند که به برنامهٔ مقررات دولتی که در آن زمان در حال اعلام شدن بود، وجهه و اعتبار دهند.

88. *Ibid.*, pp. 133-134.

> می‌توانیم بگوییم که انگیزهٔ اصلی او شهوت جاه و مقام بود؛ ولی... همان شهوت زیر سلطهٔ نفوذهای اجتماعی قرار داشت... با همهٔ خویشتن‌خواهی، فردیت وی، در ظاهر و باطن، تا آنجا زیر تأثیر کنش روح ملی قرار داشت که فقط در عظمت فرانسه می‌توانست به شکوه و بزرگی رسد؛ و هرچند روح ملی در پیکار برای عظمت، که از بسیاری نظرها زیانبار وگمراه کننده بود، خود را فرامی‌نمود، بسیار از آنچه بتوان روح بشریت خواند نیز در درون خود داشت، به‌طوری که خرسندی خود را در این باور می‌جست که در خدمت افراد بشر است. ازاین‌رو، اعتلای قدرت و عظمت فرانسه که در آن شهوت شکوه‌طلبی ناپلئون خود را ارضاء می‌کرد، می‌بایست، دست‌کم،نمای رهایی‌بخش مردم تحت ستم را به خود گیرد و در پوشش این نمایش تا حد بسیاری حقیقت را به اجرا درآورد.

این سخن گرین تفاوت چندانی با توجیه گری هگل در مورد اعمال قهرمانان «جهان تاریخی»اش ندارد. وی بدون شک ناچار می‌شود، بنا به دلایل مشابه هگل، چنین نگرشی را برگیرد. هر دو تأیید می‌کنند، به گفتهٔ هگل، که "هیچ چیز بزرگی در جهان بدون شهوت به دست نیامده است."، یعنی امور بشر تا حدی زیاد به‌وسیلهٔ مردان خودخواه و بلندپروازی رتق‌وفتق می‌شود که چندان در پی آرمانگرایی نیستند.

گرین براستی با هگل همداستان است که می‌گوید: "حتی ممکن است چنین مردانی (از قبیل ژولیوس سزار و ناپلئون) از دیگر علایق بزرگ و حتی مقدس غافلانه بگذرند، عملی که از لحاظ اخلاقی مذموم و ناپسند است. ولی چنین قدرتمدارانی باید بسیاری گلهای معصوم را زیر پا نهند ـ یعنی چیزهای زیادی را در راه پیشرفت خود نابود سازند."[۸۹] اندیشه گری که تأیید می‌کند مردانی از این‌گونه براستی بر جهان حکومت می‌کنند و، درعین‌حال، معتقد است که این

89. *Philosophy of History*, pp. 23, 32.

سرشت آدمی است که کمال اخلاقی را می‌جوید، قویاً مجبور است خودخواهی و بلندپروازی و حتی قساوت را با قرار دادنشان در فهرست خدمات مربوط به «روح بشریت»[۹۰] یا با آنچه هگل ایده [یا امثال مطلق] می‌خواند، توجیه کند. بزرگترین ضعف نظریهٔ سیاسی ایدئالیستی [مثالی یا آرمانی] از این دشواری برمی‌خیزد که می‌باید نگرش تجربی انسان ساده از حکومت بالفعل را با چنین نگرش متعالی از اخلاقی فردی به گونه‌ای که گرین موعظه می‌کند، پیوند دهد. او می‌خواهد از استنتاجهای هگل در مورد مدعیات بزرگ دولت بپرهیزد ولی، در واقع، به حکم منطقِ متافیزیک بنیادین خود به آن رانده می‌شود.

## ایدئالیست‌های اقتدارگرا

به‌طورکلی آن اندیشه‌گران ایدئالیست که دربارهٔ یگانه انگاشتن «خودِ فردی» و «خودِ اجتماعی» تردیدی به دل راه نمی‌دادند، بهتر از گرین این مکتب را بازمی‌نمایند (یا نمایندگان بهتر آن هستند). مهمترین آنها برنارد بوزنکت[۹۱] (۱۸۴۸-۱۹۲۳) تواناترین شاگرد گرین بود. هرچند زندگی بوزنکت بیشتر دانشگاهی بود ــ در سنت اندروز[۹۲] مقام استادی داشت ــ با امور جاری کشور تماس نزدیک داشت، گو اینکه شاید بحق بتوان گفت "وی به تحلیل موشکافانهٔ نظریه‌ها و نهادها بیش از خود زندگی توجه داشت."[۹۳] بوزنکت در کار سازمان اجتماعی خیریهٔ لندن فعال بود و در تأسیس مدرسه‌ای برای تربیت مأموران قانون فقرا و مددکاران اجتماعی در لندن نقش بسیار مهم داشت. نیز یکی از پیشگامان جنبش توسعهٔ دانشگاه بود که در رهگذر آن، توانایی زیادی در قابل فهم کردن مسائل فلسفی برای زنان و مردان عادی از خود نشان داد. نمونه‌هایی از این مهارت در آثار اصلیش منعکس است که عبارتند از نظریهٔ فلسفی

90. spirit of humanity
91. Bernard Bosanquet
92. St. Andrews
93. Adam B. Ulam, *Philosophical Foundations of English Socialism* (Oxford University Press, 1951), p. 50.

دولت[۹۴]، ارزش و سرنوشت فرد[۹۵]، و ایدئال‌های اجتماعی و بین‌المللی[۹۶]

بوزنکت از همان جا آغاز می‌کند که گرین آغاز می‌کند ــ یعنی این فرض پیشین که فرد به مقتضای طبیعت خود کمال نفس را می‌جوید. این غایت را عقل تأیید می‌کند ــ یعنی غایتی است مضمر در نهادهایی که در پیرامون او گسترش یافته‌اند. بنابراین، خواست کمال نفس او فقط تا آنجا که با معیارهای تعیین‌کردهٔ اجتماع سازگار باشد خواستی عقلی [یا منطقی] است. بوزنکت می‌گوید این معیارها ارادهٔ حقیقی فرد را در تقابل با امیال و خواستهای گذرایی که ارادهٔ بالفعل را می‌سازند تجسم می‌بخشند. مثلاً ممکن است شخصی هوس کند که ساعت مچی شخص دیگری را داشته باشد، این ارادهٔ بالفعل یا انگیزهٔ لحظه‌ای اوست. لیکن باریک‌اندیشی به او می‌آموزد که آنچه وی براستی می‌خواهد (یعنی فارغ از هوسها و امیال زودگذر) دنیایی است که در آن دارایی او بتواند از تعرض دیگران مصون باشد. بنابراین، اراده (یا خواست) حقیقی وی حفظ نوعی نظم اجتماعی و سیاسی است که در آن متعلقات خود او و دیگران در وضعی امن قرار داشته باشند. قوانین دولت چنین نظمی را تضمین می‌کند. این بدین معنی است که دولت تجسم ارادهٔ حقیقی شهروندان خویش است. ارادهٔ حقیقی بازتابندهٔ این واقعیت است که فرد هنگامی که چیزی را اراده می‌کند باید معیارهای خیر مشترک را به دیده گیرد و به دیده می‌گیرد، خیری که وی در آن با دیگران سهیم است و چیزی که اراده می‌کند، آگاهانه یا ناآگاهانه، به آن خیر خدمت می‌کند. فرد هنگامی که می‌خواهد داراییش محافظت شود [منطقاً] خواهان آن است که دارایی دیگران نیز محافظت شود. هگل گرایی تمام‌عیار بوزنکت در قطعهٔ زیرین نمایان است.[۹۷]

دولت، هنگامی که چنین نگریسته شود [یعنی تجسم‌دهندهٔ اراده

94. *The Philosophical Theory of The State*
95. *The Value and Destiny of the Individual*
96. *Social and International Ideals*
97. Bernard Bosanquet, *The Philospphical Theory of the State* (Macmillan, 1899), pp. 150-153.

«حقیقی»]، برای زندگی کلی فرد، تا حد زیاد همان نقشی را دارد که خانواده برای برخی از انگیزه‌هایش دارد. تصور این است که در دولت، یا به یاوری دولت، بی‌درنگ انضباط و توسعه، دگردیسی انگیزه‌های جزمی، کارهای گزاردنی و بایستهٔ مراقبت را می‌یابیم که از سنخ خواستهای نفسانی آدمی‌اند. اگر مثلاً شما با فرد انسان چنانکه در جهان واقع وجود دارد، آغاز کنید و سعی کنید در این باره تأمل کنید که چه چیز راه راستین و هدفی استوار را در استفادهٔ بحق از استعدادهایش نشان می‌دهد ـ یعنی یک هدف خرسندکنندهٔ زندگی ـ آنگاه ضرورتهای ناشی از امور واقع شما را تا حد دولت، و شاید فراتر از آن پیش خواهد برد.

دولت، اگر اینچنین تصور شود، یک بافت سیاسی صرف نیست. اصطلاح دولت در واقع جنبهٔ سیاسی این کل را برجسته می‌کند و رویاروی تصور یک اجتماع بی‌حکومت (آنارشیک) قرار می‌گیرد. ولی دولت دربرگیرندهٔ تمامی سلسله‌مراتب نهادهایی است که در همهٔ زمینه‌ها از خانواده تا کسب‌وکار و از کسب‌وکار تا کلیسا و دانشگاه، تعیین‌کنندهٔ زندگی‌اند. دولت همهٔ آن نهادها را شامل است نه همچون مجموعهٔ صرف رویشها و بالندگیهای کشور، بل همچون ساختاری که به کلیت سیاسی زندگی معنی می‌دهد؛ درعین‌حال که تعادل متقابل و، بنابراین، گسترش و فضای آزادتر را از آن می‌ستاند. می‌توان گفت که دولت با چنین مفهومی وسیلهٔ مؤثر انتقاد از همهٔ نهادهاست ـ یعنی آن تعدیل و تنظیمی را به وجود می‌آورد که به یاری آن می‌توانند نقشی عقلانی در هدف ارادهٔ آدمی ایفا کنند. و کار نقد، بدین معنی، جان و زندگی نهادهاست. [نهادها] همچون چیزهای منحصر به خویش، در معرض گرسنگی و بیماری قرار دارند ـ طبایعی را در نظر گیرید که صرفاً از بهر خانواده یا کلیسا زندگی می‌کنند؛ فقط در صورتی که در جنبش و چرخش دولت به کار گرفته

شوند، هستیهای معنویِ جاندار خواهند بود. در نتیجه دولت، در این معنی، فراتر از همهٔ چیزهاست، تنها شماری از افراد نیست بل طرح فعال زندگی است، همان طرحی که، بنا به تعلیم افلاطون، به راهنمایی آن، هر عضو ذی‌حیات دولت [یا مجموعهٔ مشترک‌المنافع] وظیفهٔ خویش را ادا می‌کند. اگر سؤال کنیم که آیا این بدان معنی است که یک طرح کامل دربرگیرندهٔ هدفها و امکانهای زندگی مشترک حتی در ذهن دولتمردان، شهروندان عادی که جای خود دارند، می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ چنین سؤالی جواب خود را به وجه منفی خواهد داد. بااینهمه، دولت در صورتی می‌تواند برقرار باشد و کار کند که چنین طرحی، هرچقدر هم ناقص و نابسنده و یکسویه، بر اذهان عمومی نافذ باشد.

دولت، در مقام دستگاه نقدکنندهٔ همهٔ نهادها، لزوماً یک نیروست؛ و در نهایت امر تنها نیروی شناسایی‌شده و توجیه‌شده است. گویی توجه به این نکته مهم است که نیرو ذاتی دولت است و به‌هیچ‌وجه مطلوب نیست که در تخریب آن بکوشیم. زیرا نیروی دولت، اساساً از ماهیت آن که ذهن و روح خود ماست و به‌اصطلاح به ورای آگاهی مستقیم ما بسط می‌یابد ناشی می‌شود. این نیرو نه‌تنها کنش زندگی در وجه کلی است که از توانهای فرد متوسط در پایگاه متوسط خویش درمی‌گذرد، بلکه از همهٔ توانهای افراد متوسط در یک جامعه که در سطح متوسط خود در جمع هم قرار گیرند فراتر می‌رود. خطایی بزرگ خواهد بود اگر فکر کنیم که نیروی دولت را باید به مهار کردن اشخاص بی‌نظم به‌وسیلهٔ پلیس و کیفر دادن قانون‌شکنانِ عامد محدود کنیم. دولت چرخ طیار زندگی ماست. دستگاه دولت بی‌وقفه وظایف ما را به یادمان می‌آورد، از بهداشت گرفته تا مسئولیتهای اُمنایی، که به‌هیچ‌وجه نمی‌خواهیم از آنها غافل شویم ولی، یا بر اثر بی‌اطلاعی بیش‌ازاندازه یا سستی بیش‌ازحد ــ در صورت فارغ‌بودن

از دستورها و فشارهای دولت ــ در گزاردنشان کوتاهی می‌کنیم. ما پیوسته از نهادها، ضابطه‌ها، سنتها، پژوهشهایی که فراورد برترین ذهنها هستند سود می‌بریم، یعنی آنهایی که از طریق کنش دولت، اکنون همچون بسط و گسترش ذهنهای خودمان عمل می‌کنند. مسئله صرفاً مقایسهٔ عمل محدود یک فرد و دستاورد بزرگتر میلیونها انسان بر روی هم نیست. [بلکه] قیاس بین حالتی است که افراد در نظم کار می‌کنند و متکی به پشتوانهٔ قوانین، عرفها، آثار مکتوب، و نهادهای برآمده از روزگارانند، و حالتی که همین افراد در نقشهای متوسط روز به روزشان نگریسته شوند که از یک میزان متغیر، ولی همیشه محدود، آگاهی مستقیم برخوردارند.
... همهٔ افراد به مدد دانشها، منابع، و کارمایه‌ای که در سامان اجتماعی در اختیارشان قرار می‌گیرد همواره توان بیشتر می‌یابند و به ترازی فراتر از آگاهی متوسط و مستقیم برکشیده می‌شوند. البته در این راه از نظم که بزرگترین میراث سامان اجتماعی است بهره می‌برند. و بازگشت این خودِ بزرگتر، نظامی را تشکیل می‌دهد که متناسب با وحدت جمع‌کنندهٔ اذهانِ جدا از یکدیگر آنهاست؛ یعنی همچون گسترش و انگیزش آن اذهان، لزوماً تا آنجا که ذهنهای آنان بی‌تحرک و غیرفعال است، لزوماً شکل زور را به خود می‌گیرد. و این ترتیب همواره باید در کار باشد، نه فقط تا زمانی که اراده‌ها به‌طور مستقیم در برابر خیر مشترک نافرمانی کنند، بلکه تا زمانی که دانش و توان اذهان متوسط، در ابتکارات خود و بهره گیری از منابع خویش، با همه وسایل و ملحقات لازم برای حفظ خیر مشترک، در ترازی برابر قرار نداشته باشند.

گرین به علت احترامش به فردیت، معتقد است که فشار فرد فرد شهروندان موجب می‌شود که حکمرانان به سطوح بالاتری ارتقا یابند و در صورت نبود

انتقاد شهروندان چنین ارتقایی صورت نخواهد گرفت.

گرین گویی با این سخن کولریج همداستان است که حکمرانان همیشه تا جایی که جرئت داشته باشند بد خواهند بود. بوزنکت نیز خود را فردگرا می‌پنداشت، ولی ابهام و دوپهلویی کمتری در سخنانش وجود دارد. بوزنکت مستقیم و صریح می‌گوید که دولت بازگویندهٔ ارادهٔ عام است و این اراده همواره برحق است و «ارادهٔ راستین» هر فرد است. چون این مقدمه را بپذیریم، این نتیجه در پی می‌آید که دولت «چرخ طیار زندگی ما» و «دستگاه نقدکنندهٔ همهٔ نهادهای ما» است که ادعاهایی را به کرسی می‌نشاند که مهمتر از آنهایی هستند که از سوی انجمنهای طرفگیرتر[۹۸] مردم طرح می‌شوند. در نگر بوزنکت، همچون در نگر هگل، اطاعت از دولت بالاترین حد آزادی است.

حال گوییم درست است که ما از "نهادها، ضابطه‌ها، سنتها، پژوهشهایی که فراورد برترین ذهنها هستند" بهره می‌بریم و به سازمانهایی تعلق داریم که، به مفهومی، بسط ذهنهای خود ما هستند؛ ولی نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که ارزش این ضابطه‌ها، سنتها، و سازمانها بازبستهٔ آن هستی ابهام‌آمیزی است که بوزنکت دولت می‌خواند. حتی اگر بپذیریم که کارگزاران دولت مرجع نهایی داوری دربارهٔ اختلافهای افراد و انجمنها هستند، لزوماً سیاسی کردن تمامی نظم اجتماع را در پی نخواهد داشت. الوهیت بخشیدن به دولت موجب می‌شود که بوزنکت، همانند هگل، خواستها (یعنی اراده‌های «بالفعل») افراد را همچون خواستهای صرفاً هوسبازانه مردود بداند و چنین استدلال کند که شهروندان اگر به خود وانهاده شوند، بسیاری از آنها «بیسواد»، «تن‌پرور»، و «طغیانگر رک و راست» خواهند بود، بنابراین بایستهٔ همگان است که تکالیفشان به آنها گوشزد شود.[۹۹]

ولی چه کسی باید این کار گوشزد کردن را انجام دهد؟ بنا به نظر بوزنکت،

98. partial associations

۹۹. اف. اچ. بردلی (۱۸۴۶-۱۹۲۴)، یکی از دیگر ایدئالیست‌های آکسفرد، حتی از بوزنکت صریح‌گوتر است: "ما باید توجه کنیم که آیا تشویق کردن هر فرد به داشتن عقایدی از آنِ خویش، یعنی عقایدی متفاوت از عقاید جهان دربارهٔ موضوعات اخلاقی، در هر شخصی غیر از پیامبر مرسل از آسمان، کبر و خودپسندی محض نیست." به نقل از:
«My Station and its Duties», in *Ethical Studies*, p. 200.

این دولت است که چنین وظیفه‌ای دارد. ولی دولت، به جای آنکه یک هستی متعالی بر فراز جریان زمخت و خشن امور قانونگذاری و اجرایی باشد، در عمل، همان حکمرانان ما ـ رئیس‌جمهورها، نخست‌وزیرها، شهرداران، و کارکنان دستگاه حکومت ـ نیست؟ در دولت مدرن دلیل استواری بر این باور وجود ندارد که دانایی و توانایی و خوش‌اندیشی این کسان همیشه از حد انسانهای ساده در می‌گذرد.

انسانِ «متوسط» معمولاً ازاین‌رو کوچک شمرده می‌شود که در میان تعلقاتش در پی‌جویی ارضائات اصلیش در خانواده، کلیسا، اتحادیه کارگری، و دیگر سازمانها و نهادها به سیاست مقامی فرعی می‌دهد. این سلسلهٔ ترجیحات مبتنی بر خطااندیشی نیست. آنچه به تلاش و تقلای فردی او معنا می‌بخشد، همین انجمنهای غیرسیاسی است نه دولتی نامتشخص و دور از دسترس او. فقط با جدا نگه داشتن جامعه و دولت است که شاید بتوان تنوع ثمربخش تجربه و بینشهایی را تضمین کرد که منحصراً می‌توانند عملکرد نظم سیاسی مسئول و، در نگرش بلند، حتی کارامد را برقرار دارند. بوزنکت، و در واقع بیشتر اندیشه‌گران ایدئالیست، این تمایز را مغفول می‌گذارند. پیامد طبیعی قصور در توجه به آن، در دولتهای توتالیتر دیده می‌شود که دقیقاً بدان علت استبدادهای جابرند که رهبران آنها اجازه نمی‌دهند هیچ چیز از مهار سیاسی کنار بماند.

## ایدئالیسم و سیاست مدرن

نظریهٔ سیاسی ایدئالیستی، در اساس، کوششی است برای انطباق نگرش کلاسیک یونانی از سرشت اجتماعی فرد بر اوضاع و احوال مدرن. افزوده‌های روزگار نو در اصل از فلسفه‌های هگل و روسو برگرفته شده است. ایدئال [یا آرمان] یونانی همان الگوی آرمانی فرد دوران روشن‌اندیشی، یعنی شهروندی است که بر اثر زندگی با دیگران چنان روحیه اخلاقی یافته است که خیر خویش را همان خیر دولت می‌انگارد. مفهوم خیر مشترک، روایت بسط‌یافتهٔ چیزی

است که گرین ارادهٔ فردی متعقل و معطوف به کمال نفس می‌خواند، و این مفهوم محور اصلی نظریهٔ ایدئالیستی است. این نظریه با هر ارزشی، به آن خیر مشترک بازبسته است که در اوضاع و احوال دنیای مدرن حقیقت متعین دارد. حتی افلاطون و ارسطو تنها در صورتی می‌توانستند فرد و خیر مشترک را برابر کنند که دولت را آنچنان کوچک فرض گیرند که همهٔ شهروندان بتوانند یکدیگر را بخوبی بشناسند.[100] روسو که نزد وی خیر مشترک به ارادهٔ عام مبدل می‌شود، با صراحت انکار می‌کند که چنین اراده‌ای بتواند در دولتهای بزرگ وجود داشته باشد یا به میانجیگری نمایندگان تحقق پذیرد.

از آنجا که دولت تک‌ملیتی مدرن لزوماً به میانجیگری نهادهای انتخابی اداره می‌شود، درخور ملاحظه است که آیا دولت می‌تواند بر اساس آن مبادی ایدئالیستی که اغلب در جامعهٔ دموکراتیک و نیز توتالیتر پذیرفتنی بوده است به‌نحو مطلوب و مسئول اداره شود. شاید بتوانیم از این راه بهتر مسئله را دریابیم که آنچه را مفروضات ایدئالیستی به نظر می‌رسد به ترتیب بیان کنیم، و سپس این نکته را روشن کنیم که تا چه درجه این مفروضات در اوضاع و احوالی که باید بستر عملشان باشد به کاربستنی است.

نخستین فرض ایدئالیست‌ها این است که در هر جامعه‌ای چیزی به نام ارادهٔ عام وجود دارد، یعنی توافقی اساساً کلی بر سر ارزشها و نوعی تأیید این امر که برخی سیاستها بر همهٔ اعضای جامعه به طریقی تأثیر می‌گذارد. فرض دوم این است که این ارادهٔ عام اراده‌ای نیک است یعنی، بنا بر تعبیر گرین، آن نتیجهٔ سترگ که درگذر نسلها بر اثر پویش برای رسیدن به کمال اخلاقی فرد به دست آمده است، از طبیعت وی مایه می‌گیرد. فرض سوم این است که درونهٔ این ارادهٔ عام می‌تواند با چنان تفضیلاتی مکشوف آدمی واقع شود که بتواند راهنمای مؤثر سیاست عملی گردد. سپس این باور وجود دارد که هنگامی که ارادهٔ عام به دست آید آشکار خواهد شد که با خیر «حقیقی» همهٔ شهروندان برابر است. آنگاه ادعا

۱۰۰. "زیرا چه کسی می‌تواند فرمانده چنین جمعیت وسیعی باشد، یا چه کسی می‌تواند منادی باشد جز آنکه صدایی بلند و پرتوان داشته باشد." ارسطو، سیاست، کتاب هفتم، فصل ۴.

می‌شود که چیزی که دولت خوانده می‌شود و ایدئالیست‌ها بیان موجزی از آن را ارائه نمی‌کنند ــ می‌داند که خیر عام چیست و بر اساس این دانایی عمل خواهد کرد.

در مورد نخستین مفروض از مفروضات یادشده، سؤال بدیهی این است که آیا چیزی همچون یک ارادهٔ عام در دولتهای بزرگ عصر جدید ما امکانپذیر تواند بود؟ بدیهی است که در سطح خانواده یا در جماعتهای کوچک و جداافتاده، سالها طول می‌کشد تا چنین مناسبات اندامواری به صورت چیزی به مفهوم عام درآید. با این وصف، در دولتهای تک‌ملیتی، حتی خطر حملهٔ دشمن، همیشه وحدت نظر کامل را پدید نمی‌آورد، و در دعواهای عادی سیاستهای داخلی معمولاً طرفین دعوا صرفاً به توافقی رضایت می‌دهند که به ترتیبی برای برپا نگه داشتن ماشین حکومت لازم است.

در وجه آرمانی، از نمایندگان انتظار می‌رود که در برابر پیشنهادهای مطروحه، تنها پس از کسب اطمینان از اینکه آن پیشنهادها با نظرهای مفروض موکلانشان در مورد خیرِ مشترک همخوانی داشته باشد، عمل کنند. در وجه عملی، این کار به‌نحوی حیرت‌انگیز دشوار است. [در آن صورت] سیاست کلی کشور باید در کانون فشارهای متعدد و مستمر همهٔ گروههای [اجتماعی] تشکل یابد و، البته، هر گروه خواستهای خود را مطابق با نفع و مصلحت کلی جامعه می‌داند. برای مثال، سیاست ایالات متحد را در نظر بگیرید که در امر کشاورزی، گروههای مختلف خواستهایی متعارض را طرح می‌کنند. آنچه «رأی زارع» خوانده می‌شود، چنانکه نگرشهای مختلف دامداران، کشاورزانِ کامیوندار، گندمکاران، تأمین‌کنندگان خوراک دام، میوه کاران، و دیگر تولیدکنندگان خاص محصولات کشاورزی نشان می‌دهد، بسیار با ارادهٔ عام فاصله دارد. تعارضهایی مشابه در رده‌های مختلف اموری که به‌طور کلی «کسب»[۱۰۱] و «کار»[۱۰۲] اصطلاح می‌شوند وجود دارد. این تصویر در صورتی درهم‌آمیخته‌تر می‌شود که خطهایی را از میان بستگیهای فرقه‌ای، نژادی، حزبی، و شخصی عبور دهیم.

106. business 107. labour

میان این درهم‌تنیدگیها، ارادهٔ عام را کجا می‌توان یافت؟ و اگر در میان کشاورزان یا کارگران یا کاسبان ارادهٔ عامی وجود داشته باشد، مسئلهٔ مهم این خواهد بود که به ترتیبی آن اراده با یک ارادهٔ ملی فراگیرتر وفق داده شود.

البته لزوماً نباید از گفتار فوق چنین نتیجه گیریم که در دولت مدرن هیچ امکانی برای کشف یک ارادهٔ عام وجود ندارد. بدون شک چنین امکانی وجود دارد، ولی حد آن از تمایل شهروندان به شرکت در بازی سیاست بر اساس قواعدی معین در نمی‌گذرد، این بازی به‌طورکلی منصفانه پنداشته می‌شود حتی اگر بندرت نتایجی به بار آورد که یکسر پذیرفتهٔ همهٔ گروهها باشد. چنین توافقهایی بسیار با توافق عمومی بر سر هدفهای اساسی فاصله دارد، ولی حداقلی است که بدون آن هیچ نظم سیاسی امکانپذیر نیست. اگر این میزان توافق در جامعه‌ای برقرار شود، منطقاً می‌توان امیدوار بود که، با گسترش آموزش و پرورش، بهگشت دستگاههای ارتباطی، و حصول برابری اجتماعی و اقتصادی بیشتر، چیزی همچون یک تصورکلی از خیری‌مشترک چه‌بسا روزی حتی در کشورهای پرجمعیت به دست آید.

حال فرض گیریم که یک ارادهٔ عام وجود دارد، آیا لزوماً یک ارادهٔ نیک است؟ به‌زعم فرد ایدئالیست چنین است، زیرا انسان به‌عنوان موجودی که کمال اخلاقی خویش را در اشتراک با دیگر همگنان خویش می‌جوید وصف می‌شود. چنانکه دیدیم، این یک فرض پیشین است که اگر بخواهیم به هر ترتیبی با اندیشهٔ ایدئالیستی سروکار داشته باشیم باید به تساهل پذیرایش شویم. ولی آیا آدمیان، در حالت فردی یا جمعی، براستی چنینند؟ با هم زیستن نمی‌تواند آن نتایج اخلاقی جادویی را به بار آورد که فیلسوفانی چون هگل و گرین به انسان نسبت می‌دهند. باهم زیستن، هم موجد همکاری می‌شود هم نزاع را برمی‌انگیزد، به طوری که تنها اراده‌های قابل کشف همان اراده‌های افراد است که در آن انزوای اخلاقی و روانی که کسانی چون تامس هابز آن را مخمصهٔ انسانی دانسته‌اند بسر می‌برند.

حال گیریم که یک ارادهٔ عام و نیک وجود داشته باشد، آیا می‌توانیم

محتوای آن را با تفصیلاتی ملموس بشناسیم؟ برای مثال، وقتی می‌گویند افکار عمومی –یعنی ارادهٔ عام– از صلح بین‌الملل، خلع‌سلاح عمومی، تأمینهای اجتماعی یا هر غایت اخلاقی دیگر هواداری می‌کند، جز آنکه بتوانیم آنها را در هیئت قانونها یا معاهدات لازم‌الاجرایی صورت‌بندی کنیم، چه حاصلی به دست می‌آید؟ چون در این راه قدم گذاریم آنچه معمولاً می‌یابیم این است که هر یک از گروههای مختلف که نفعی در موضوع داشته باشند بر تحقق صلح، خلع سلاح، یا تأمین اجتماعی بر اساس شرایط خویش تأکید خواهد کرد. بنابراین، با همان مسئلهٔ اولیهٔ یافتن یک ارادهٔ عام روبه‌رو می‌شویم، و این اراده، جز در صورتی که بتواند در قالب سیاستهای عمومی مدون و کارپذیر ارائه شود، چیزی بیش از یک رویای ساده‌دلانه نخواهد بود.

حتی اگر می‌توانستیم همهٔ این مفروضات را باارزش تلقی کنیم، این مسئله بر جای می‌ماند که آیا ارادهٔ عام با خیر حقیقی فرد برابر است –یعنی، در واقع، همان است که فرد حقیقتاً می‌خواهد؟ بر اساس نگرش ایدئالیستی، فرد حقیقتاً آن چیزی را می‌خواهد که به‌طور غیرمحسوس بر اثر زندگی در اجتماع آموخته است، زیرا اجتماع فرانمود بیرونی خواستهای منطقی و پایدار اوست. این بحث چنین پیش می‌رود که، جز در مورد تبهکاران، هیچ تعارض و تصادفی بین ارادهٔ فرد و ضرورتهای متعارف اجتماع ملی وجود ندارد. چنانکه قبلاً دیدیم، مسئله این است که مورد تبهکار، یک مورد نمونه‌وار نیست. بی‌تردید هیچ ارادهٔ عامی جز آنچه به تأیید و شناسایی مردم درآید نمی‌تواند وجود داشته باشد، و می‌دانیم که آدمیان با بهترین خواست و اراده در جهان، اغلب دربارهٔ ماهیت ارادهٔ عام به خطا می‌روند و صادقانه فکر می‌کنند که آن اراده با خواستهایشان انطباق ندارد.

پذیرش دو مفروض نهایی تفکر ایدئالیستی از همه دشوارتر است. یکی از مفروضات می‌گوید که دولت می‌داند خیرعام چیست و مفروض دوم می‌گوید که دولت چنان عمل می‌کند که خیر عام را متحقق سازد. حال می‌پرسیم که دولت خود چیست که هم این دانایی را دارد و هم این اراده را؟ آیا چیزی است که بتوانیم دندانمان را بر آن بفشاریم؟ حاصل کلام، آیا دولت، به گونه‌ای که

ایدئالیست‌ها تصور می‌کنند، براستی وجود دارد؟ آیا در واقع همان اسطورهٔ بزرگ سیاسی در روزگار نو نیست که سیاستمداران و سیاست‌پیشگان و صاحب‌منصبان، بنا به دلایلی که ممکن است به ارادهٔ عام ربطی داشته باشد یا نداشته باشد، با آن معرکه‌گیری و افسونگری می‌کنند؟

اگر ما به دولت از منظر این واقعیت یا از دید یک انسان ساده بنگریم، خطر ایدئالیسم در مقام یک فلسفه سیاسی رسمی بی‌درنگ نمایان می‌شود. خطر این است که هرگاه مقامات حکومتی از دست «گروههای فشار» به ستوه آیند ــ گروههایی که شاید با نظرهایشان همدلی چندانی نداشته باشند ــ ممکن است میان‌بر بزنند و تصور خود را از خیر مشترک بر کرسی نشانند. آیا این موضوع در عمل بدان معنی نیست که بگوییم «دولت» شناسنده و قانونگذار خیر مشترک است؟ چنین چیزی را با این گفته توجیه کردن که تصمیمات بنا بر مصالح «دولت» اتخاذ می‌شود، در واقع دارای این تأثیر خواهد شد که نظم سیاسی را به جامعهٔ شبه‌دینی راز و معجزه بیاراییم تا کسانی را که وابستگی را به آزادی ترجیح می‌دهند تحت تأثیر قرار دهیم. خطر ممکن است بویژه هنگامی بزرگ باشد که حکومت به انگیزهٔ نیتهای خیرخواهانه عمل کند. گیبن بر این باور است که سعادت‌بارترین دورهٔ تاریخ بشر، قرن دوم بعد از میلاد است که جهان زیر سایهٔ استبداد خیرخواهانهٔ امپراتوران روم بسر می‌برد. با این وصف، حتی از دیدگاه کارامدی، قصوری وجود داشت. گیبن می‌نویسد: "صلح طولانی و حکومت یکنواخت رومیان آرام آرام روان و جان امپراتوری را مسموم کرد و دِماغ آدمیان رفته‌رفته به سطحی یکسان نزول کرد، اخگر تنوع به خاموشی گرایید و حتی روح سلحشوری و کشورگشایی در سراشیب تباهی قرار گرفت."؛ و در آخر "ایتالیایی‌های ثروتمند و پایبند ادب که همه کم‌وبیش فلسفهٔ اپیکور را برگرفته بودند، از برکات رفاه و فراغ بال برخوردار شدند، و رویای دلپذیرشان با یادآوری پرجوش‌وخروش دیرینشان گسست نیافت."[۱۰۸] به هر روی، تصور

108. Edward Gibbon, *Decline and Fall of The Roman Empire*, vol. 1, chapter II.

یک ارادهٔ عام رازآمیز [یا عرفان‌گونه] اگر قرار باشد که آدمیان خود را در آن دخیل احساس کنند، نیازمند نیرنگ و عوامفریبی است؛ نتیجهٔ امر این است که دولتمرد همان جادوگر روزگار مدرن است.

از دو متفکری که در اینجا مورد بحث قرار گرفتند، گرین آشکارا بیشتر به هواداری از افراد در برابر قدرت دولت [شبه] لویاتان علاقه‌مند است. او معتقد بود که حقوق فردی از زیستن در جماعات کوچک سرچشمه می‌گیرد و دولت فقط حقوق مختلفی را که خود منشاءِ آنها نبوده است با هم سازش می‌دهد. به نظر نمی‌رسد که گرین در این امر کامیاب شده باشد، ولی حداقل قضیه آن است که صادقانه در این راه کوشش کرده است. لیکن بوزنکت، به‌رغم مسامحهٔ زیادش در کاربرد کلماتی چون «دولت»، «اجتماع»، و «جماعت»، به‌طور قطع از زمرهٔ کسانی است که دولت را فراتر از دیگر انجمنهای انسانی می‌نگرد و دعوی افراد را به داشتن حقوقی در برابر آن صرفاً هوس و بی‌مسئولیتی تلقی می‌کند. لیکن جای سؤال است که آیا در عمل اعتقاد به ایدئالیسم با اعتقاد به آزادی سازگاری دارد یا نه. البته درست است که هر یک از ما هویتمان را بیشتر به عضویتمان در یک اجتماع مدیونیم و اجتماعات انسانی اکنون در قالب دولتها تشکل یافته‌اند، ولی این دلیل نمی‌شود که هر یک از ما باید یکسر در یک هستی رازآمیز منحل شویم که در جهان واقعی بندرت آن خصال متعالی را از خود نشان می‌دهد که ایدئالیست‌ها به آن نسبت می‌دهند. حتی شخصی با خصلت انسانی گرین، با یگانه انگاشتن مسامحه‌وار نهادهای اجتماعی و سیاسی با نفس فرد، آزادی شخصی را در گرو غایات حکمرانان می‌نهد ــ غایاتی که براستی ممکن است وجود داشته باشد، ولی شرط عقل نیست که خلوص و بیطرفی آنها را به حساب آوریم.

فصل هفتم

# پیوتر آلکسیویچ کروپوتکین

## (۱۸۴۲-۱۹۲۱)

---

### شرح حال

پرنس پیوتر آلکسیویچ کروپوتکین در ۱۸۴۲ در خانواده‌ای از زمینداران کامروا و مرفه چشم به جهان گشود و دوران کودکی و نوجوانی را در میان خویشاوندان مشفق و رعایای ارادتمند سپری کرد. حشرونشر وی با رعایا و دوستیهای بعدیش با تودهٔ مردم وی را به نیکخواهی و عقل سلیم مردان و زنان عادی متقاعد ساخت و در اعتقاد او به امکانپذیر بودن جامعه‌ای بدون حکومت تأثیری مهم داشت. خوشبینی ذاتی او و باور بی‌چون‌وچرایش به حقیقت پیشرفت، از دیگر عوامل دخیل در این اعتقاد بود.

کروپوتکین در پانزده‌سالگی به مدرسهٔ نظام در سن‌پطرزبورگ فرستاده شد تا برای خدمت در ارتش آماده شود. در سالهای پسین اقامتش در این شهر، وظایفی در دربار به وی محول شد که او را در تماس با رده‌های بالاتر دستگاه حکومت و حتی خود تزار آلکساندر دوم قرار داد. این تجربه ابتدا روحیهٔ تشکیک و، سپس، سرخوردگی را در وی سبب شد به‌طوری که وقتی درجهٔ افسری گرفت به جای آنکه بخواهد در یکی از لشکرهای گارد که مد روز بود خدمت کند، درخواست خدمت در سیبری را کرد. سالهای اقامت در سیبری به وی فرصت داد تا در زیست‌شناسی، مردم‌شناسی، و جغرافیا به مطالعات و مشاهدات علمی بپردازد، و نیز کشف او در مورد «کمک متقابل»[1] باعث گردید که در دفاع وی از بی‌دولتی نقشی بسیار برجسته داشته باشد. تماسهای بعدی او با

1. mutual aid

روستاییان، زندانیان، و تبعیدیان اعتقاد نخستین وی را به‌شایستگی انسان متوسط در ادارهٔ امور خود تأیید و تحکیم کرد؛ درعین‌حال، تماس نزدیکش با اعضای فاسد و ناکارامد تشکیلات دربار وی را به ضرورت اصلاح و بازسازی معتقد ساخت. تحقیقات علمی کروپوتکین در سیبری شالودهٔ کارهای منتشره بعدی او را پی ریخت و همین تحقیقات وی را به‌عنوان یک جغرافیدان ممتاز شناساند.

کروپوتکین چون به روسیه بازگشت، با مشارکت روزافزون در جنبشهای لیبرال، مطالعهٔ [نظری] و تحقیق [عملی] خود را با هم ادغام کرد که در نهایت (در سال ۱۸۷۴) موجب شد که به مدت بیش از دو سال در قلعهٔ قدیسان پطرس و بولس زندانی شود. هنگامی که به علت بیماری به یک زندان بی‌دروپیکرتر انتقال یافت، در یک اوضاع و احوال مهیج و نمایشی موفق به فرار گردید، اوضاع و احوالی که آکنده از حادثه‌هایی بود که با زندگی مبارزه‌گرانهٔ وی به صورت مخفی، که در آن زمان متعهدش شده بود، جور درمی‌آمد.[۲]

کروپوتکین تا قبل‌از انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ نمی‌توانست به روسیه بازگردد. بنابراین بیش از چهل سال در تبعید زندگی کرد و سالهای تبعید را در سویس، فرانسه (که در آن به علت فعالیتهای انقلابی مدتی زندانی شد)، و سپس

۲. یک نگهبان خودی در بیمارستان زندان پیشنهاد کرد که کروپوتکین اجازه بخواهد که روزانه در حیاط زندان قدم بزند. اجازه را دادند و وی هر روز در ساعت چهار از اتاقش خارج می‌شد. بعد از مکاتبهٔ رمزی با چند دوستش در خارج زندان، موفق شد نقشهٔ فرارِ بیش از دوازده سیزده نفر را طرحریزی کند. جزئیات مربوط به ترتیباتی که دوستانش داده بودند در یادداشتی که داخل محفظهٔ ساعتی پنهان شده بود به‌وسیلهٔ یکی از بستگانش برای وی ارسال گردید. همدستانی در مسیر فرار گماشته شده بودند تا علامت بی‌اشکال بودن اوضاع را به یک ویولونیست خارج از درهای زندان برسانند. قرار بود ویولونیست به محض دریافت علامت یک قطعهٔ پرتحرک مازورکا را بنوازد. همه چیز طبق نقشه پیش رفت. کروپوتکین محافظش را پشت سر گذاشت، از چنگ نگهبان در ورودی گریخت، و به داخل کالسکه‌ای که آماده شده بود جهید. این کالسکه به‌وسیلهٔ دوستی که لباس نظامی به تن کرده بود به حرکت درآمدو مسیر آماده‌شده را به طرف یک مکان امن موقت طی کرد. ژاندارمها در طول راه برحسب وظیفه به «سرباز» داخل کالسکه سلام می‌دادند. کسانی که در این توطئه دست داشتند همهٔ کالسکه‌های محله را اجاره کرده بودند، بنابراین تعقیب امکانپذیر نبود. کروپوتکین پس از آنکه از روی احتیاط ریشش را تراشید، شب را در یک رستوران ممتاز سن‌پطرزبورگ گذراند و پلیس اصلاً فکر نمی‌کرد که ممکن است شخص فراری در چنین مکان نامحتملی حضور یافته باشد. وی پس از چند روز زندگی مخفی در خانه‌های مختلف روستایی، از فنلاند، سوئد، و نروژ گذشت و از آنجا با یک کشتی بخار انگلیسی به شهر هال (Hull) رفت. به نقل از:
*Memoirs of a Revolutionist* (Smith, Elder, 1899), vol. 2, pp. 167-183.

در انگلستان، در ناحیه‌های هارو[۳] و برایتن[۴] [لندن بزرگ] بسر برد. در این مدت نمی‌توان گفت هرگز کمبودی داشت، و حتی با معیارهای بورژوایی مردی کامیاب بود. با طبقهٔ متوسط فرهیخته حشرونشر داشت و مقالات علمی و حتی تبلیغاتش برای آنارشیسم بازاری حاضر و آماده داشت. به‌طورکلی، در اروپای غربی بخت با او یار بود و کمتر حادثه‌ای بر وی گذشت که خوشبینیش را زایل گرداند یا باورش را به پیشرفت مداوم به تردید افکند. باوری که فقط با هم‌اندیشان سیاسی خود سهیم بود. لیکن سالهای واپسین زندگیش در روسیه مأیوس‌کننده بود، زیرا رژیم حاکم بر آن هیچ شباهتی به آن دوران پس از انقلاب پرولتری که وی تصورکرده بود نداشت. هنگامی که در سال ۱۹۲۱ چشم بر جهان بست، رهبران بلشویک حتی از حضور در مراسم تدفین او کوتاهی کردند.

کروپوتکین تنها آنارشیست مهم و برجسته نبود. وی در اشتهار به این عنوان با هموطنش میخائیل باکونین[۵] سهیم بود. باکونین در ۱۸۱۴ در یک خانوادهٔ زمیندار به دنیا آمد که به امور نظامی و دیپلماتیک علاقه‌مند بودند و خود او به مدت چند سال افسر ارتش بود. از آنجا که همواره در برابر اقتدار [حکومت] بیقرار بود ــ هرچند بسیار علاقه داشت که آن را بر برادران و خواهران متعدد خود اعمال کند ــ در جوانی با جنبشهای انقلابی ارتباط یافت. درحالی‌که ظاهراً به‌عنوان دانشجو در آلمان بسر می‌برد، در یک قیام شرکت جست و نتیجه‌اش آن شد که چندین سال از عمر خود را در زندانهای ایالت ساکسون و اتریش بگذراند. دولت اتریش مجازات اعدام وی را تخفیف داد تا به روسیه تحویل داده شود و دولت روسیه او را به سیبری تبعید کرد. باکونین با شگرد جالبی از زندان گریخت و به اروپا بازگشت و بی‌درنگ به فعالیتهای انقلابی وارد شد.

باکونین در سالهای باقیماندهٔ زندگیش جز شرکت در طرحهای شورشگری ــ هر جا که فرصتی برای موفقیت دیده می‌شد ــ اشتغال دیگری نداشت، و البته با آن اندیشه‌های طغیانگرانه‌ای که در مخیله او بود چنین فرصتهایی را همه جا

3. Harrow 4. Brighton 5. Michael Bakunin

مهیا می‌دید. وی که در امور روزمرهٔ زندگیش یکسر فارغ از احساس مسئولیت بود، از طریق «قرضها»ی پشت‌سرهم از دوستان، یا حتی آشنایان تصادفی، زندگی می‌کرد؛ قرضهایی که قرار بود یا از سهم وی از داراییهای پدرش بازپرداخت شود، یا در ذهن خود آنها را همچون دیون همسنگران توجیه می‌کرد که به وی به‌عنوان رهبر خویش مدیون بودند. همواره حالاتی از خودپسندی در وی دیده می‌شد و این تنها در پنداشت سرخوشانه‌اش که دنیا یک زندگی را به او مدیون است محدود نمی‌شد، بلکه در بی‌اختیاریش در برابر دم‌ودستگاههای نمایشی توطئه ــ ازقبیل رمزها، نشانه‌ها، اسم‌شبها، ملاقاتهای مخفی برنامه‌ریزی شده، و جز اینها ــ نمایان بود. بی‌وقفه به سامان دادن طرحهای پرطمطراق شورش و طغیان مشغول بود که جز بر روی کاغذ یا در مخیلهٔ زایایش واقعیت دیگری نداشت.

باکونین گاه‌وبیگاه طرح کتابها و مقالاتی را می‌ریخت که بازتابندهٔ اندیشه‌هایش باشند، ولی فقط معدودی از آنها به اتمام می‌رسید و، با وجود آنکه کارهای نوشتاری زیادی انجام می‌داد، قطعه قطعه و نامنظم بود. بااینهمه، دارای شخصیتی جذاب و صاحب‌نفوذ بود، و معمولاً گرایشهای آنارشیستی در سیاستهای پرولتری جنوب فرانسه، ایتالیا، و اسپانیا را به نفوذ باکونین نسبت می‌دهند. از آن مسلم‌تر، سندیکالیسم انقلابی فرانسه به او بسیار مدیون است. خوشبینی وی بر اثر رویدادهای مکرر یأس‌آور سستی نپذیرفت و همواره تا زمانی که مرگ در سال ۱۸۷٦ در برن به سراغش آمد، از فعالیتهای انقلابی و شورش‌برانگیز باز نایستاد.[٦]

خشم باکونین از سامان حاکم چنان بالا گرفت که، در نهایت، انقلاب را همچون تخریب فراگیر آدمیان و چیزها تعریف کرد. بنابراین، آنارشیسم مطلوب او به یک نیهیلیسم جنون‌آمیز و تخریب از برای تخریب می‌رسد. ولی لحن کروپوتکین سخت متفاوت است، کسی که اگر در منطقی‌نمایاندن چیز

٦. بهترین بررسی زندگی و اندیشه‌های باکونین را می‌توان در کتاب میخائیل باکونین اثر ای. اچ. کار (۱۹۳۷) یافت.

غیرمنطقی کامیاب نباشد، باری، نظرگاه خود را با چنان جذبه‌ای بیان می‌کند که باکونین خشمگین توانایش را ندارد. و اگر بتوان کلمات کسانی راکه در اساس نسبت به این نظام معترضند به کار برد، باید گفت کروپوتکین منظم‌ترین شرح موجود از آنارشیسم را به دست می‌دهد.

باکونین و کروپوتکین در تشخیصهایشان در مورد بیماریهای جامعهٔ سرمایه‌داری، در تأییدشان بر گریزناپذیری «علمی» آنارشیسم، و در پیشگوییهایشان دربارهٔ جامعهٔ «آزاد» آینده با یکدیگر همداستانند. لیکن نوشته‌های باکونین، کم‌وبیش، همچون زندگیش بی‌بهره از نظم و ترتیب است، حال آنکه کروپوتکین، نویسنده‌ای باقریحه، نیکخواه، آداب‌دان، و بسیار اهل استدلال و منطق، راهنمایی مناسبتر است.

## فلسفهٔ سیاسی

### آرمان آنارشیسم

کروپوتکین، برخلاف نویسندگان آنارشیست پیشین، میل داشت دستگاه فلسفی خود را چنان پندارد که اکتشافهای علمی قرن نوزدهم بر آن صحه بنهد. نگرش وی از اجتماع آینده فراورد خوشبینی طبیعی او بود و از آنچه نتایج آن اکتشافها می‌پنداشت مایه می‌گرفت. ابتدا اجازه دهید پیشگویی (یا امید) او را مطرح کنیم و سپس شواهدی راکه وی از برای احتجاج آن یافته است، در کنار هم قرار دهیم.[7]

> آنارشیست‌ها جامعه‌ای را در نظر مجسم می‌کنند که در آن همهٔ مناسبات دوسویه اعضایش، نه به‌وسیلهٔ قانون یا حاکمیت، خواه تحمیل‌شده و خواه منتخب، بلکه به‌وسیلهٔ توافقهای دوسویهٔ اعضای آن و به‌وسیلهٔ مجموعهٔ سنن و عادات اجتماعی، به نظم درمی‌آیند —سنن و عاداتی که بر اثر قانون، برنامه‌های یکنواخت یا خرافات

7. *Modern Science and Anarchism*, p. 45.

تحجر نیافته باشند بلکه بر وفق ضرورتهای روزافزون یک زندگی آزاد بی‌وقفه رشد کنند و تعدیل پذیرند و بر اثر پیشرفت علم و اختراع و رویش پیوستهٔ آرمانهای اعلا برانگیخته شوند.
بنابراین هیچ قدرت حاکمانه‌ای، هیچ حکومت انسانی بر انسان دیگر وجود نخواهد داشت. از سنگوارگی و بی‌جنبشی خبری نخواهد بود و همه چیز —چنانکه در طبیعت می‌بینیم— در سیر پیوستهٔ تکامل قرار خواهد داشت. [فرصت] حرکت آزاد برای آدمی از بهر پرورش کامل استعدادهای فردیش —از برای تفردش— وجود خواهد داشت. به سخن دیگر، هیچ عملی به‌وسیلهٔ ترس از مجازات بر کسی تحمیل نمی‌شود. اجتماع هیچ چیز را، جز آنچه آزادانه پذیرایش باشد، بر فرد لازم نمی‌کند. در اجتماع برابرها[8] همان قدر بس خواهد بود که از آن اعمال غیراجتماعی که ممکن است به افراد دیگر یا به خود جامعه آسیب رساند و سد راه رشد پیوستهٔ آن جامعه گردد جلوگیری شود.

## اصل «کمک متقابل»

جامعهٔ آزاد آینده به ترتیبی که خطوط کلی آن توسیم گردید، از آنچه در رویای نخستین آنارشیست مدرن، ویلیام گادوین[9]، قرار دارد چندان متفاوت نیست. ولی، درحالی‌که گادوین صرفاً از پنداشت غیرنقدی و اثبات‌نشدهٔ فیلوزف‌های فرانسوی پیروی می‌کرد که می‌گفتند آدمیان هوشمند و مستعد همکاری مؤثرند، کروپوتکین معتقد بود که برای اثبات نظریه‌های خویش

8. society of equals
۹. William Godwin (۱۷۵٦-۱۸۳٦)، اندیشه‌های خود را در کتابی با عنوان پژوهشی در باب عدالت سیاسی *An Enquiry concering Political Justice* (۱۷۹۳) به رشتهٔ تحریر درآورد. ولی نظریهٔ خویش را بر عقلانیت و نیکخواهی کمابیش آدمی استوار ساخت که، بنا به اعتقاد وی، هر دو بر اثر قدرت سیاسی (حکومت) عقیم شده‌اند.

برهانهایی را در زیست‌شناسی کشف کرده است. کتاب اصل انواع داروین که در ۱۸۵۹ انتشار یافته بود، مورد بحث و بررسی مشتاقانهٔ کروپوتکین و برادرش به هنگام تبعیدشان در سیبری قرار گرفت. آوازه گران برجستهٔ کتاب داروین بر رقابت همچون عامل اصلی بقا بسیار تکیه کردند. کروپوتکین نقل می‌کند که در تحقیقاتش در زندگی جانوران در سیبری سختکوشانه به جستجوی شواهد پرداخته تا این نظرگاه را اثبات کند، ولی نتوانسته، دست‌کم در میان جانوران نوع واحد، آن شواهد را بیابد. برعکس، به این عقیده رسیده است که آنچه وی «کمک متقابل» می‌نامد، عاملی مهمتر [از رقابت] است ــ یعنی «نوع» بدان علت برقرار می‌ماند که اعضای منفرد آن برای خیر گروه با یکدیگر همکاری می‌کنند. بنابراین، کمک متقابل و نه تنازع، راز پیشرفت است.[۱۰]

> کاری عبث است که رقابتی شدید را میان جانوران نوع واحد به گونه‌ای که اثر داروین ما را آمادهٔ پذیرشش کرده است جستجو کنیم. بسیاری از سازگاریها[۱۱] برای حفظ بقا را دیده‌ایم که اغلب در اشتراک با یکدیگر در برابر اوضاع و احوال نامساعد اقلیمی یا در برابر دشمنان گوناگون صورت می‌گیرد. پولیاکوف[۱۲] (جانورشناس) گزارشهایی مفصل دربارهٔ وابستگی متقابل گوشتخواران، نشخوار کنندگان، و جوندگان در توزیع جغرافیاییشان نگاشته است؛ ما شاهد واقعیات متعددی مربوط به یاری متقابل بویژه در جریان مهاجرتهای پرندگان و جوندگان بودیم؛ ولی حتی در مناطق آمور[۱۳] و یوزوری[۱۴]، جایی که انبوه جانوران به فراوانی وجود دارد، واقعیتهای مربوط به رقابت و تنازع راستین در میان تیره‌های بالاتر جانوران نوع واحد بندرت توجه ما را جلب می‌کرد، هرچند که مشتاقانه در جستجویشان بودیم.

10. *Mutual Aid*, (Meinemann, 1902), pp. 57-58.
11. adaptations 12. Poliakov 13. Amur
14. Usuri

می‌پذیریم که قدرت، چالاکی، رنگهای ایمن‌کننده، حیله‌گری، و تحمل گرسنگی و سرما راکه داروین و والاس ذکر کرده‌اند، ازجمله مشخصه‌های بسیاری است که فرد یا نوع را در اوضاع و احوالی معین بیش از دیگران مناسب بقا می‌سازد؛ ولی بر این عقیده‌ایم که در هر اوضاع و احوالی، جامعه‌پذیری بزرگترین امتیاز در پویش حیات است. آن انواعی که با میل یا بی‌میل جمع را ترک می‌گویند محکوم به زوالند؛ و، در مقابل، جانورانی که به بهترین وجه می‌دانند چگونه بر گرد هم جمع آیند، از بزرگترین فرصت بقا و تکامل بیشتر بهره می‌برند، هرچند در هر یک از استعدادهایی که داروین و والاس برشمرده‌اند (جز در استعداد فکری) نسبت به دیگران در سطحی نازلتر قرار داشته باشند.

حال می‌پرسیم اگر آنچنانکه مشاهدات نشان می‌دهند، ستیز و کشمکش در میان آدمیان برخوردار از عقل و هوش امری واقع است، چگونه کروپوتکین آن را نادیده می‌انگارد؟ پاسخ باید این باشد که او فقط آن را رفع و رجوع می‌کند و خوشبینی خاص وی موجب می‌شود که «کمک متقابل» را همچون چیزی که موقتاً مغفول مانده است بپندارد.[۱۵]

نه قدرتهای خردکنندهٔ دولت متمرکز و نه آموزه‌های بیزاری متقابل و ستیز بیرحمانه، مزین به آرایه‌های علم، که ارمغان فیلسوفان و جامعه‌شناسان مشفق است، نتوانستند احساسهای همبستگی انسانی را از ریشه برکنند، احساسهایی که در ژرفای مغز و قلب آدمیان جای دارد زیراکه پروردهٔ همهٔ مراحل تکاملی پیشین ما هستند. و نیاز به کمک و یاری متقابل که بیشتر در جمع محدود خانواده، محله‌های فقیرنشین، روستاها، یا اتحادیه‌های غیرعلنی کارگران تجلی داشت،

15. *Ibid.*, p. 292.

دگر بار حتی در جامعهٔ مدرن ما نمایان می‌شود، و ادعای این حق را می‌کند که رهنمون اصلی پیشرفتهای بعدی است، چنانکه در گذشته همیشه چنین بوده است.

کروپوتکین در خاطرات خود نقل می‌کند که مشاهدهٔ عملکرد اصل کمک متقابل در میان مردم سادهٔ سیبری، موجب گردید که بی‌اعتقادی وی به حکومت تأیید و تقویت گردد و زمینهٔ گرایش وی به آنارشیسم را فراهم آورد.[۱۶]

سالهایی که در سیبری گذراندم درسهای زیادی به من داد... بی‌درنگ درک کردم که انجام دادن هر کارِ براستی مفیدی برای تودهٔ مردم از طریق دستگاه اداری مطلقاً ناممکن است. الی‌الابد این وهم را از خود دور کردم. سپس، رفته رفته، نه‌تنها آدمیان و منش انسانی را فهمیدم، بلکه توانستم رشته‌های درونی حیات اجتماع انسانی را نیز دریابم. کار سازندهٔ توده‌های گمنام که بندرت ذکرشان در کتابها می‌آید، و اهمیت این کار سازنده در رشد شکلهای اجتماع، تمام و کمال در برابر چشمانم ظاهر شد.... با بومیان زیستن، در حال عمل نگریستنِ شکلهای پیچیدهٔ سازمان اجتماعی که به دور از نفوذ هر تمدنی ساخته و پرداخته شده بودند، سرچشمه‌های نوری را فراآوردند که مطالعات بعدی مرا قرین روشنایی ساختند....
من که در خانواده‌ای فئودال بار آمده بودم... با ایمانی فراوان به ضرورت فرماندهی، سازماندهی، عتاب و خطاب، کیفردهی، و جز اینها زندگی فعال خود را آغاز کردم. ولی هنگامی که در نوجوانی ناچار شدم کارهای جدی را رتق و فتق کنم و با آدمیان سروکار یابم، و هنگامی که هر خطایی بی‌درنگ پیامدهایی سنگین را به دنبال

16. *Memoris of Revolutionist*, pp. 215-217, in the Smith, Elder edition, Vol. I, pp. 249-251.

می‌آورد، کم‌کم توانستم تفاوت میان عمل کردن بر پایهٔ اصل فرماندهی و انضباط، و عمل کردن بر اساس اصل تفاهم مشترک را تشخیص دهم. اصل اول، در یک نمایش نظامی بسیار عالی عمل می‌کند، ولی آنجا که زندگی راستین مطرح باشد ارزشی ندارد و هدف تنها از راه تلاش جدی اراده‌های همسوی بسیار به دست می‌آید. هرچند آن زمان مشاهداتم را به زبانِ برگرفته از مبارزات حزبی صورت‌بندی نکردم، اکنون می‌توانم بگویم آن ایمانی را که قبلاً نسبت به دولت در سر پرورده بودم در سیبری یکسر از دست دادم. آمادگی یافتم که یک آنارشیست بشوم.

کروپوتکین، درست همان‌گونه که بر زندگی کشاورزان و کارگران همچون نمونهٔ سودمند اصل کمک متقابل می‌نگریست و درست همان‌گونه که یک جامعهٔ آتی را در نظر مجسم می‌کرد که اصل یادشده می‌باید در آن کارگر باشد، نگرش خود را از تاریخ بر اساس آن اصل پایه‌گذاری کرد. وی شهر قرون وسطایی و جماعتهای کشاورزی را همچون واحدهای اساساً غیرسیاسی و به‌مثابهٔ اجتماعات سادهٔ تعاونی می‌پنداشت که از هرگونه مهار خردکننده‌ای که به دولتهای نوین نسبت می‌داد فارغ بودند. در درون این واحدها تکامل یک شیوهٔ زندگی انسانی را می‌دید که بر اثر توطئه‌چینی‌های پادشاهان، قانون‌سازان، و کشیشان تباه شده است.

(الف)[17] همهٔ تضمینهای لازم برای حیات اجتماع، همهٔ گونه‌های زندگی اجتماعی که درون ایلها و قبیله‌ها، جماعتهای روستایی، و سپس در شهرهای قرون وسطایی از کار درآمده‌اند، همهٔ شهر-جمهوری‌های قرون وسطایی که بعدها نخستین ارکان حقوق بین‌الملل شدند، همهٔ گونه‌های یاری متقابل و دفاع از صلح شامل

17. *Modern Science and Anarchism*, pp. 36-37.

دادگـاهها و هـیئتهای‌منصفه، از بـرکت نـبوغ خلاق تـوده‌های بی‌نام‌ونشان تبلور یـافتند؛ هـمه قـانونها، از دیـرین‌تـرین آنـها تـا قانونهای روزگار ما، همواره از دو عنصر یکسر متفاوت بـرساخته شده‌اند. یکی از این عنصرها برخی عـادتها و رسـمها را کـه قـبلاً سودمند شناخته شده بودند تقویت (و استوار) کرد؛ حال آنکه عنصرِ دیگر همهٔ قانونها، افزوده‌ای بر این رسمها بود —در اغلب اوقات نه چیزی بیش از بیان رذیـلانهٔ یک رسـم مـوجود— کـه هـدف آن برجای‌نشاندن و تقویت کردن اقتدار نوپای شـاهکی[18] خـردسال، آقازاده‌ای از تبار اشراف، سربازی حاضریراق، و کشیشی تازه‌نفس بوده است تا قدرت و حاکمیت آنان منسجم شود و ضمانت اجرا یابد.

اینها نتایجی هستند که با مطالعهٔ علمی تکامل اجتماعات بـه دست آمده‌اند، مطالعه‌ای که در طول بیست یا سی سال گـذشته بـه‌وسیلهٔ شماری عظیم از دانشمندان آگاه و مسئول صـورت گـرفته است. درست است که افراد اهل علم خود جرئت نمی‌کنند نتیجه‌گیریهای ملحدانه‌ای به صورتی که ذکر گردید انجام دهـند، ولی خـوانـندهٔ اندیشه‌گر بعد از خواندن کارهای آنان لامحاله به چنین نتیجه‌هایی می‌رسد.

(ب)[19] ذهنهای شهروندان بر اثر آموزه‌های کشیشان، استادان، و قاضیان که پیوسته گزارش می‌شوند و در معرض اعتنای عمومی قرار می‌گیرند، در قالبی نوین شکل مـی‌پذیرد. رفـته‌رفته هـیچ قـدرت سیاسی را برای «امنیت عمومی» بیش از حد بزرگ نمی‌بینند و هیچ کشت‌وکشتاری را برای آن (یعنی امـنیت عـمومی) بـیش از حـد بیرحمانه نمی‌دانند. و با این چرخش نوین ذهن و این اعتقاد جدید به قدرت یک فرد، اصل فدرال دیرین محو می‌گردد و نـبوغ خـلاق

18. kinglet

19. *Mutual Aid*, p. 221.

توده‌ها به خاموشی می‌گراید. اندیشهٔ رومی بر کرسی می‌نشیند و در چنین اوضاع و احوالی، دولت متمرکز در شهروندان شکار حاضر و آماده‌ای می‌یابد.

در این قطعات منقول، کروپوتکین آنچه را آفرینندگی «طبیعی» و خودبه‌خود توده‌ها می‌پندارد در برابر حاکمیت بیجان‌کننده و مصنوعی سازمان سیاسی قرار می‌دهد. قانون را چیزی جز غلبهٔ گرایشهای جابرانه[20] در آدمیان نمی‌نگرد، و معتقد است که این غلبه بر اثر استفاده از خشونت و بهره‌کشی از تودهٔ خرافه‌پرست به‌وسیلهٔ غارتگران معدود ــ یعنی «شاهکان»، کشیشان، قانون‌سازان، و سربازان ــ تحقق می‌پذیرد. به سخن، دیگر دولت صرفاً طرحی است از برای تباه کردن سرشت ذاتی افراد، بیجان کردن انگیزه‌های تعاون طبیعی آنها، و تقدس بخشیدن به یک رژیم سرکوبگر.
حال شاید بتوان سخنی در جهت مثبت این نگرش بیان کرد که می‌گوید دولت مدرن جانشین حاکمیت ناحیه‌ای شهر - دولت‌ها و کمونهای روستایی دوران پسین قرون وسطا شده است، زیرا برای نظام تجارت جدید که دیگر از حد ناحیه گذشته است، نوعی حاکمیت سیاسی متمرکز از ضرورتهای آشکار است. ولی کروپوتکین برای دفاع از نظریهٔ خویش که می‌گوید کنش خودبه‌خود افراد بیشمار برای پاسخگویی به نیازهای اجتماعی بسنده است، از این واقعیت غافل می‌شود که اقتدار سیاسی بسیار پیش از ظهور دولت مدرن وجود داشته است. وی گذشتهٔ دور را همچون وضعی آرمانی مجسم می‌کند که در آن آدمیان بدون حاکمیت سیاسی می‌زیسته‌اند، و باید گفت حتی برداشت او از شهر قرون وسطایی که بدون چنین حاکمیتی اداره می‌شده است، سخت رویایی و دور از واقعیت است. حقیقت مطلب گویی این است که حکومت انسان بر انسان به دیرینگی خود خانواده است و پنداشت کروپوتکین از یک عصر طلایی پیشین با واقعیات تاریخ تأیید نمی‌شود. دلیل آنکه وی این‌گونه با جدیت [برای نظریهٔ

20. oppressive tendencies

خویش] استدلال می‌کرد این بود که دارای طبعی خوشبین و سرشتی نیکخواه بود و همین موجب می‌شد که از مشاهدات علمیش استنتاجهایی به عمل آورد که موافق پیشداوریهایی باشد که قبلاً علیه کنش دولت پیدا کرده بود. وانگهی وی هرگز براستی اقامهٔ دلیل نکرده است که چرا آنچه او گرایشهای جابرانه [یا سرکوبگر] افراد می‌نامد فرصت بروز می‌یابند. اینکه تمامی سامان سیاسی بر چیزی به سادگی یک توطئه استوار است فقط می‌تواند در باور آنارشیست‌ها بگنجد.

## دولت و دارایی خصوصی

در ادامهٔ استدلالهای کروپوتکین می‌توان گفت اقتدار و حاکمیت سیاسی حاصل نقشه‌چینی افرادی معدود است که در آنها «گرایشهای جابرانه» دست بالا را یافته است. علت وجودی این اقتدار اساساً توجیه نابرابری داراییهاست. دولت مدرن، برتر از هر چیز، برای آن وجود دارد که نظام بهره‌کشی سرمایه‌داری را توجیه کند. نگرش کروپوتکین، و نیز باکونین، حاکی از این است که کالاهای این جهان، فراوردهٔ کار مشترک افراد است. به‌معنایی، هر شخص ذی‌مدخل در تولید همه چیز است و هیچ‌کس نمی‌تواند ادعای مالکیت شخصی چیزی را داشته باشد. شر بزرگ دولت این است که مالکیتی ناعادلانه را برای افرادی معدود تأیید می‌کند که خلاف فرایند طبیعی کمک متقابل است و، بنابراین، اجازه می‌دهد که این افراد معدود بر فراورندگان راستین، ستم کنند.[۲۱]

امروز کرهٔ زمین، که ارزش آن دقیقاً به نیازهای جمعیتی روزافزون بازبسته است، به اقلیتی تعلق دارد که می‌تواند مردم را از بارور کردن آن باز دارد (و بازمی‌دارد) یا اجازه نمی‌دهد که آن را فراخور نیازهای جدید بارور سازند. معادن که نمایشگر کار چندین نسل است

21. *La Conquête du Pain*, 2nd edition (Paris, 1892), pp. 9-14.

و فقط به علت نیازهای صنعت و انبوهی جمعیت ارزش دارد، به افراد معدود تعلق دارد، و این افراد معدود اگر جای سودآورتری را برای استفاده از سرمایه‌شان بیابند، تولید زغال‌سنگ را محدود می‌سازند یا آن را یکسر ممنوع می‌کنند. ماشین‌آلات نیز همچنان در مالکیت افراد معدود است و حتی اگر بازنمای پیشرفتهای امروزی نسبت به ماشینهای اولیه باشند که به دست کارگران سه نسل قبل ساخته شده‌اند، باز هم متعلق به چند مالک معدودند؛ و چنانچه نوادگان مخترع اولیه که صدسال پیش می‌زیسته است، اکنون ظاهر شوند و حقوقشان را تقاضا کنند، به آنها گفته خواهد شد "پی کارتان بروید، این ماشین شما نیست." و اگر بخواهند برای به دست آوردنش تقلایی کنند، آماج گلوله قرار خواهند گرفت.

راه‌آهن که بدون جمعیت انبوه اروپا فولادی بی‌مصرف بیش نیست، صنعت، تجارت، و مبادلاتش به سهامدارانی انگشت‌شمار تعلق دارد که شاید ندانند آن خطهایی که برایشان درآمدی بمراتب بیش از درآمد یک پادشاه قرون وسطایی ایجاد می‌کند در کجا قرار دارد. ولی اگر کودکان هزاران نفری که در حفاریها و کندن تونلها جان خود را از دست داده‌اند، ژنده‌پوش و گرسنه‌حال، در کنار هم جمع آیند و لقمه‌نانی از سهامداران تقاضا کنند، برای حفاظت از «حقوق صاحبان سهام» با سرنیزه و مسلسل پراکنده خواهند شد.

ما در برابر بارون‌های فئودال فریاد اعتراض بلند می‌کنیم که اجازه نمی‌دادند کشاورز، جز در صورتی که یک چهارم محصولش را تقدیم کند، زمین خود را کشت کند. ما این دوران را عصر توحش می‌نامیم. ولی، اگر شکلها تغییر یافته‌اند، مناسبات به همان صورت باقی مانده است....

دستگاه عریض و طویلی از دادگاهها، قضات، و دژخیمان پلیس و

زندانبانان لازم است تا یک نظام ممتازیت[۲۲] را حفظ کنند و ماشین [سرکوب] به صورت سرچشمهٔ اصلی منظومهٔ وسیع جاسوسی، فریبکاری، ارعاب، و فساد درمی‌آید....

دربارهٔ بایستگی تقسیم داشته‌های خود با کسانی که از آن بی‌بهره‌اند سخنهای زیبا بسیار گفته می‌شود. ولی هرکس که سعی کند این اصل را در عمل به کار برد بی‌درنگ می‌شنود که همهٔ آن احساسات زیبا در کتابهای شعر نیک است نه در زندگی [حقیقی]... بنابراین، ریاکاری و زبان‌بازی به صورت طبیعت ثانوی انسان متمدن درمی‌آید.

ولی جامعه نمی‌تواند با این شیوه به سر برد، یا باید به اصول راستین بازگردد یا از صحنهٔ روزگار محو شود.

بدین سان واقعیت سادهٔ انحصار، نفوذ خود را بر تمامی زندگی می‌گسترد. جوامع بشری با احساس خطر نابودی ناگزیرند به اصول بنیادین بازگردند؛ ابزار تولید که کار دسته‌جمعی افراد بشر است، فراورده‌اش نیز به همگان تعلق دارد. مالکیت فردی نه عادلانه است و نه سودمند. همه چیز به همگان تعلق دارد، زیرا همه به آن نیازمندند و همه به فراخور توانشان برای آن کار کرده‌اند، و بدان علت که در عمل نمی‌توان سهمی راکه در آفرینش بالفعل ثروتها به هر فرد تعلق می‌گیرد مشخص کرد.

همه چیز از آن همگان است! بنگرید به کمیت عظیم ابزارهایی که در قرن نوزدهم به وجود آمده است؛ بنگرید به میلیونها برده‌های آهنی که آنها را ماشین می‌نامیم و برایمان رنده می‌کنند و اره می‌کنند، می‌بافند و می‌ریسند... هیچ‌کس حق ندارد یک واحد از آنها را تصاحب کند و بگوید: "این مال من است؛ اگر شما بخواهید از آن استفاده کنید باید حقی به من بدهید." همان‌گونه که ارباب قرون وسطا

22. system of privilege

حق نداشت خراجی را بر هر کپه گندم یا علف درو شده تعیین کند. همه چیز به همه تعلق دارد! و هر شخص مشروط بر آنکه سهم خویش را از کار انجام داده باشد مستحق بهرهٔ خویش از مجموعهٔ آن چیزی است که به دست همه تولید شده است. و این بهره از برای تأمین بهزیستی او بسنده است.

دربارهٔ حکمهای ابهام‌آمیزی چون «حق کار کردن» یا «سهم بردن هر کس از مجموع کار همگان» به قدر کافی سخنسرایی شده است! آنچه ما اکنون اعلام می‌کنیم این است: **حق بهزیستی برای همگان.**

از این گفتار آشکارا چنین برمی‌آید که هدف آنارشیسم، مالکیت اشتراکی است و این اشتراک تنها ابزار تولید را، به گونه‌ای که مورد درخواست اشتراکیهای متعارف بود، دربرنمی‌گیرد، بلکه مدعی مالکیت فراوردهٔ کار مشترک آدمیان بسیار و نسلهای بسیار است. کروپوتکین استدلال می‌کند که نظام دستمزد[۲۳] باید از بین برود، زیرا این نظام مبتنی بر این فرض است که می‌توان ارزشی را برای کار هر فرد تعیین کرد، حال آنکه این امر ناشدنی است چرا که هیچ‌کس چیزی را به‌تنهایی تولید نمی‌کند و همه چیز فراوردهٔ همکاریهای مشترک است. با تکیه بر این فرض حجت می‌آورد که این کار افراد نیست، بلکه نیاز آنان است که باید اساس و قاعدهٔ توزیع کالاها و خدمات قرار گیرد. کروپوتکین معتقد است که نوع معمول مالکیت جمعی[۲۴] چیزی جز سرمایه‌داری دولتی نیست، یعنی بدل نظام دستمزد است که باید محکوم شود، زیرا دولت عبارت است از "اجتماع تأمینهای متقابل[۲۵] مالکان بزرگ، فرماندهان نظامی، قضات، کشیشان، و سپس سرمایه‌داران، به قصد هواداری از اقتدار یکدیگر بر مردم و از برای بهره‌کشی از فقر توده‌ها و فراچنگ آوردن ثروت از

23. wage system

۲۴. collectivism (= مالکیت اشتراکی).ـ م.

25. mutual insurance

بهر خویش."[۲۶]

شاید این سخن پذیرفتنی باشد که سنجش دقیق سهم هر کارگر در ارزش یک فراوردهٔ کلی دشوار است و به این معنی می‌توان گفت که همگان همه چیز را می‌سازند و «همه چیز به همه تعلق دارد». ولی کروپوتکین تنها با این فرض می‌تواند نتیجه‌گیرد که نیازهای همگان بر کارهای ذی‌ربط افراد تقدم دارد که هر کارگر سهم متناسب خویش را از مجموعه کار مورد نیاز به‌طور قطع انجام دهد. وی ساده‌دلانه چنین فرض می‌گیرد که هیچ‌کس براستی تنبل نیست، بل به مجرد آنکه خود را آزاد می‌یابد که کاری انجام ندهد دورنمای بیکارگی را موافق حال خویش نمی‌یابد و بی‌درنگ درصدد انجام دادن کاری برمی‌آید. حتی اذعان می‌کند که انگلهای بورژوا از قبیل دلالان سهام هم مشتغل به کاری هستند، هرچند کاری که انجام می‌دهند زیان‌آور است. کروپوتکین مانند همهٔ آنارشیست‌های دیگر، جهان را سکونتگاه مردمی می‌دید که همه از عقل و نیکخواهی بهره‌مندند و نمی‌پذیرفت که کار اجتماع نمی‌تواند به‌نحو مؤثر انجام شود چنانچه زمان [و چگونگی] اجرایش به انگیزه‌های بلهوسانهٔ افرادی وا نهاده شود که مطابق خواست و هوس خویش از شاخی به شاخ دیگر می‌پرند. نظام دستمزد و تقسیم کار، انضباطهای لازم اجتماعیند که پاسخگویی به انتظارات متعارف همگان را از بابت کالاها و خدمات تضمین می‌کنند و بلاغت و سخنوری کروپوتکین آنچنان نیست که ما را به انکار این واقعیت وا دارد.

### برچیدن دولت

آنارشیست‌ها بر این باور بودند که دولت که عامل ستم و تعدی است باید معدوم شود. کروپوتکین اذعان داشت که چه‌بسا پایان گرفتن حیات دولت با حدی از خشونت همراه باشد ولی، در وجه کلی، بحث خود را بر آموزه‌های علم

26. *Modern Science and Anarchism*, pp. 80-81.

استوار می‌کرد که به باور او حاکی از آن بود که توافق بخواست[۲۷] می‌تواند جانشین دولت شود. مشاهداتش وی را به این اندیشه می‌داشت که اصل اجبار[۲۸]، آرام و پیوسته، به اصل همکاری و کمک متقابل جای می‌سپارد، و خود را متقاعد ساخته بود که سامان جدید در آینده‌ای نزدیک برقرار خواهد شد. کروپوتکین این آنارشیسم «علمی» را در برابر نظامهای آرمانشهری قرار می‌داد و می‌گفت که نظامهای اخیر چیزی بیش از "بحثهای نظری مطلوب نظرگاه نویسنده نیستند و به آنچه تا این زمان در ذخایر دانش بشری پرورده شده‌اند کاری ندارند." می‌گفت آنارشیسم مبتنی است "بر تحلیلی از گرایشهای تکاملی که در جامعه در حال بالندگی‌اند و بر استقرائات[۲۹] برگرفته از آن دربارهٔ آینده...."[۳۰] کروپوتکین گفتار خود را با بیان این اعتقاد پایان می‌دهد که دولت، حتی در روزگار او، می‌رود که کارکردهای خود را به انجمنهای خصوصی واگذارد.[۳۱]

> مشخصهٔ نمایان دیگری که از صفتهای ویژهٔ نسل ماست حتی بیش از چیزهای دیگر بر درستی اندیشه‌های ما دلالت دارد. این مشخصه رشد پیوستهٔ دامنهٔ مؤسسات خصوصی و گسترش حیرت‌انگیز انواع گروههای آزاد است.... این عوامل چنان پرشمار و مأنوسند که اصل و اساس نیمهٔ دوم قرن حاضر را تشکیل می‌دهند، گو اینکه نویسندگانی که در باب سوسیالیسم و سیاست می‌نویسند آنها را نادیده می‌گیرند و ترجیح می‌دهند که دربارهٔ کارکردهای حکومت با ما سخن گویند. این سازمانهای آزاد، با تنوع بیکران، بسیار طبیعی و بسرعت در حال افزایشند، و بسهولت تشکل می‌یابند؛ آنها نتیجهٔ محتوم نیازهای بالندهٔ انسانهای متمدنند و، به‌فرجام، چنان سودمندانه جای مداخله‌های بی‌وجه حکومت را خواهند گرفت که باید در آنها

27. voluntary agreement
28. principle of coercion
29. inductions
30. *Ibid.*, p. 46.
31. *La Conquête du Pain*, pp. 42-45.

اهمیت روزافزونی را در حیات اجتماعات باز شناسیم....
تاریخ پنجاه سال گذشته گواه نظرگیری را دربارهٔ ناتوانی حکومت انتخابی در ایفای وظایف محوله‌اش به دست می‌دهد. روزی خواهد رسید که از قرن نوزدهم همچون دوران شکست پارلمانتاریسم یاد خواهد شد.
اتحادیهٔ پست بین‌الملل، اتحادیه‌های راه‌آهن، انجمنهای دانش‌آموختگان نمونه‌های راه‌حلهایی را ارائه می‌کنند که از راه تماسهای آزاد، و نه از راههای قانونی و رسمی، ایجاد می‌شوند.
امروزه روز، هنگامی که گروههای پراکنده در چهارگوشهٔ جهان می‌خواهند به هر منظور گرد هم جمع آیند، یک پارلمان بین‌الملل جامع‌الاطراف[۳۲] را تعیین نمی‌کنند که به آن بگویند: "قوانین را تصویب کن و ما اطاعت خواهیم کرد." [بلکه] نمایندگان مطلع از مسئله‌ای خاص را اعزام می‌کنند و به آنان می‌گویند: "سعی کنید بر سر این مسئله توافقی حاصل کنید و سپس بازگردید ــ نه با قانونی در جیبتان بلکه با توافقی که یا پذیرایش شویم یا ردش کنیم."
در حال حاضر شرکتهای صنعتی بزرگ، انجمنهای دانش‌آموختگان، و انواع اتحادیه‌هایی که بر اروپا و ایالات متحد بال گسترده‌اند، بدین ترتیب عمل می‌کنند. و بدین ترتیب یک جامعهٔ آزاد خود را می‌گرداند.
جامعه‌ای که بر بندگی بنیاد گرفته بود می‌توانست با پادشاهی مطلق سر کند؛ جامعه‌ای که بر نظام دستمزد و بهره‌کشی از توده‌ها به‌وسیلهٔ دارندگان سرمایه استوار بوده خود را با نظام پارلمانی تطبیق داده است. ولی یک اجتماع آزاد که به برخورداری از میراث مشترک گام می‌نهد باید در انجمن آزاد[۳۳] و فدراسیون آزاد گروهها، تشکیلات نوینی را بجوید که فراخور این مرحلهٔ اقتصادی جدید از تاریخ باشد.

32. omnicompetent 33. free association

اصل انجمن آزاد

کروپوتکین نمونه‌هایی از انجمنهای آزاد را در گروههای روستایی تشکیل شده برای شکار، ماهیگیری، و تولیدات کشاورزی می‌یافت، همچنین در اتحادیه‌های کارگری و جمعیتهای تعاونی، در صلیب سرخ و انجمنهای قایقهای نجات، در انجمنهای اخوت (لژها)، و "در جامعه‌ها، باشگاهها، و گروههای بیشماری که برای لذت بردن از زندگی، برای مطالعه و تحقیق، برای آموزش، و غیره" تشکل یافته‌اند. وی اینها را "همانا تجلیات فراوان گرایش همواره زندهٔ آدمی به کمک و یاری متقابل با جنبه‌های بی‌نهایت متنوع" برمی‌شمرد.[۳۴] وی شواهدی از این‌گونه را به کار می‌گرفت تا نشان دهد که تکاملی گریزناپذیر به سوی آزادی وجود دارد و آنارشیسم فراورد نهایی یک تکامل اجتماعی «علمی» است.

به هر روی، هستی و اهمیت انجمنهای داوطلبانه را نمی‌توان انکار کرد؛ و نیز این حقیقت وجود دارد که بسیاری از خرسندیهای دیرپای زندگی از عضویت در چنین سازمانهایی مایه می‌گیرد. باوجوداین، کروپوتکین از این واقعیتها استنتاجهایی ناروا به عمل می‌آورد. نخست آنکه، این سازمانها، در واقعیت امر، بسیار کمتر از آن «داوطلبانه»اند که کروپوتکین می‌خواهد در باور ما بگنجاند. می‌گوید در مورد گروههایی که تشکل می‌یابند تا کتابخانه‌ها، موزه‌ها، پارکها، و تأمین آب را بانی شوند، گرایش کلی این بوده که به میزان خدمت انجام‌شده [به‌وسیلهٔ هر فرد] توجهی نشود بلکه کار طبق قاعدهٔ هرچه نیاز داری بردار پیش رود. وی این وضعیت فرضی را همچون گواه ناپدید شدن قدرت اجبارکننده پیش می‌نهد. لیکن تجربه‌ای کوچک نشان می‌دهد که چنین انجمنهایی باید قدرتی بس عظیم بر کسانی داشته باشند که از خدماتشان بهره می‌برند. آدمیان نمی‌توانند همهٔ آب یا همهٔ کتابهایی راکه فکر می‌کنند نیازمندشان هستند به دست آورند مگر تحت ضابطه‌هایی که به‌وسیلهٔ مجازاتهای کم‌وبیش آزاردهنده و رنج‌آور تنفیذ گردند. دوم، وضعیت متعارف، گروههایی را نشان می‌دهد که ابتدا

34. *Mutual Aid*, pp. 279, 282.

بر اساس اصل داوطلبی متشکل می‌شوند ولی اندکی بعد به صورت کارگزاران دولت درمی‌آیند، دست‌کم بدین معنا که قدرتهای تأدیبی و انضباطی خود را از دولت برمی‌گیرند. از آنجا که این انجمنها نمی‌توانند در واقع جز در مقام کارگزاران مستقیم یا غیرمستقیم قدرت دولت عامل خدمات مؤثری باشند، کروپوتکین نمی‌تواند بدرستی استدلال کند که چنین انجمنهایی می‌روند که «جانشین» دولت شوند.انجمنهای آزاد، کروپوتکین و

انقلاب آنارشیستی

اعتقاد کروپوتکین به منطقی بودن و نیکخواه بودن آدمیان و به کار مدنیت‌پرور[35] نهادهای تعاونی بنیادی آنها، چنان عمیق بود که کنش نهایی انقلاب پرولتری را به صورت امری آرام و فارغ از خشونت تصویر می‌نمود. زدوخوردی نباید صورت پذیرد و انتقال به نظم نوین باید با نهایت مسالمت انجام پذیرد. با ملاحظهٔ این واقعیت که نخستین اقدام اصلی، سلب مالکیت از بورژوازی است، که بنا به تعریف خود استثمارگرانی بی‌احساسند، باور کردن این جریان حتی اگر به زبانی بلیغ‌تر و متقاعدکننده‌تر از حد معمول کروپوتکین بیان شود، بسیار دشوار است. باید به خاطر داشته باشیم آن نظام اشتراکی که شعار اصلی این انقلاب آرام است، تنها ابزار تولید را در بر نمی‌گیرد بلکه کالاهای مصرفی را نیز شامل می‌شود. در قطعهٔ زیرین پاسخ کروپوتکین به این سؤال که انقلاب چگونه باید تحقق پذیرد مندرج است.[36]

> چنین به نظرمان می‌رسد که تنها یک پاسخ در برابر این سؤال وجود دارد: تصدیق کردن و جسورانه اعلام کردن اینکه هر فرد، با هر اسم و رسمی در گذشته، با هر قدرت و ضعفی، با هر مهارت و بی‌مهارتی، فراتر از هر چیز دارای حق زیستن است، و جامعه باید

35. civilizing

36. *La Conquête du Pain*, pp. 26-29.

وسایل معیشتی راکه در اختیار دارد بدون استثنا میان همه تقسیم کند. باید این را تصدیق کنیم، اعلام کنیم، و به فراخورش عمل کنیم.
باید به گونه‌ای عمل کنیم که از همان روز نخست انقلاب، کارگر بتواند بداند که روزگاری نوین آغاز می‌شود؛ و، درنتیجه، دیگر کسی زیر پلهای مجاور کاخها نخواهد خوابید؛ یا تا زمانی که غذا وجود دارد گرسنه نخواهد بود؛ یا در مقابل انبارهای کتهای پوست از سرما نخواهد لرزید....
این امر نه با صدور احکام بلکه فقط از راه تصرف فوری آنچه برای تضمین زندگی همگان ضروری است جامهٔ عمل خواهد پوشید....
به تصرف درآوردن انبارهای غلات، انبارهای انباشته از البسه، ساختمانهای قابل سکونت، به نام مردم انقلابی.
کارگران حق خود را نسبت به همهٔ آن ثروتهایی اعلام خواهند کرد که ثمرهٔ کار نسلهای گذشته و حال است و از آنها به گونه‌ای بهره‌مند خواهند شد که از لذات هنر و علم که از دیرباز در انحصار بورژوازی بوده است متمتع می‌شوند.
درست وقت آن است که کارگر حق خویش را نسبت به میراث مشترک اعلام کند و آن را در چنگ خویش گیرد.

این از باب کلیات. هنگامی که کار به تفصیلات مصادرهٔ اموال می‌رسد کروپوتکین به یک سرزمین پریان تمام‌عیار گام می‌نهد و بدیهی‌ترین دشواریها را از نظر دور می‌دارد. شاید طرح وی برای حل مشکل مسکن بتواند نمونه‌ای از ساده‌پنداری وی باشد.[۳۷]

انتظار می‌رود که به مجرد آنکه نخستین اقدامهای مصادرهٔ اموال صورت پذیرد، گروههای شهروندان با حسن نیت به خیابانها هجوم

37. *Ibid.*, p. 104-106.

خواهند برد و یکدیگر را از تعداد آپارتمانهای خالی، آپارتمانهای بیش‌ازحد شلوغ، یا غیربهداشتی مطلع خواهند ساخت و خانه‌هایی را سراغ خواهند کرد که برای ساکنان کنونیشان بیش از اندازه بزرگند و می‌توانند مورد استفادهٔ کسانی قرار گیرند که اکنون در سوراخهای خفقان‌آور زندگی می‌کنند. در ظرف چند روز این مددکاران داوطلب فهرست کامل همهٔ آپارتمانها را فراهم خواهند آورد....
آنان به خواست خویش در تهیه این فهرستها با یکدیگر همکاری خواهند کرد و چند روزی بعد آمارهای کامل فراهم خواهد شد. البته آمارهای واقعی و نه آنهایی که ادارات دولتی به دروغ سر هم می‌کنند....
آنگاه بدون جاروجنجال و هیاهو، این شهروندان رفقایشان راکه در سوراخه‌ها زندگی می‌کنند خواهند جست و صاف و ساده به آنان خواهند گفت: "این بار انقلاب راستین صورت گرفته است. امروز عصر به فلان‌وبهمان محل بیایید. [اطلاعات] تمامی منطقه آن جا خواهد بود و ما همهٔ آپارتمانها را تقسیم خواهیم کرد. اگر از کلبهٔ فعلی خودتان خرسند نیستید می‌توانید یک آپارتمان پنج‌اتاقهٔ حاضر و آماده را انتخاب کنید. و هنگامی که به آن نقل مکان کردید کار تمام است. هر کس که بخواهد به ترکیب شما دستی بزند، مردم مسلح حسابش را خواهند رسید.

قرار است تأمین خوراک و لباس و توزیع آنها با همین شیوهٔ نیکخواهانه و خوش‌طینتی صورت پذیرد. کروپوتکین می‌پذیرد که ممکن است در جاهایی شمار اندکی از مردان و زنان خودخواه وجود داشته باشند. ولی بر این عقیده است که خودخواهی آنان محصول جباریت‌دولت و اعمال تندوتیز دیوانسالاران است. همینکه آدمیان از مهار سیاسی آزاد شوند، می‌توان با خیال راحت از انگیزه‌های نوعدوستانهٔ انسانها بهره جست و همه چیز به خوبی و خوشی پیش

خواهد رفت. کروپوتکین نمی‌پذیرد که در توزیع خانه‌ها و کالاها ممکن است افرادی وجود داشته باشند که مالامال از خوشبینی نباشند یا بر سر تقسیم چیزهای خوب رقابتی، نه در حد نیک‌سرشتی، بروز کند.

## جهان آنارشیستی آینده

بعد از آنکه آدمیان به میراث حقه‌شان رسیدند و همه چیز در واقع به همه کس تعلق یافت، آنگاه چه نوع اجتماعی خواهیم داشت؟ آنچه به‌ضرورت از نظریهٔ کروپوتکین، و نیز همهٔ آنارشیست‌ها، برمی‌آید این است که کار جهان می‌تواند در گروههای تعاونی کوچک انجام پذیرد. هر واحدی که وسعتش بسیار از حد یک بخش [در تقسیمات جغرافیایی] یا حتی یک کارگاه ساده در گذرد نیازمند سازمان خواهد بود و، درنتیجه، چیزی همچون کنترل سیاسی را دوباره به میان خواهد آورد. بنابراین، دنیایی خواهیم داشت که شماری عظیم از گروههای تولیدکننده آن را فرا خواهد گرفت که همه، بنا به فرض، دارای «حسن‌نیت»اند و همهٔ نیازهایشان برآورده خواهد شد. کروپوتکین در این باره همیشه موضع کاملاً روشنی ندارد، ولی گویی بر این باور بوده است که سلب مالکیت از بورژوازی همهٔ چیزهای ضروری را مهیا خواهد کرد. اگر بدین وسیله نیازها برطرف نشود، جیره‌بندی[38] برقرار خواهد شد. کروپوتکین شرح نمی‌دهد که جیره‌بندی چه فرقی با حکومت کردن دارد و با این سخن واهی خود را خرسند می‌سازد که "کسی هرگز ندیده است که مردم حتی برای لحظه‌ای در این باب شکی به دل راه داده باشند که اگر جیره‌بندی را به دست گیرند آن را بر طبق بی‌شائبه‌ترین احساسهای عدالت و انصاف انجام خواهند داد."[39] در هر صورت، تولید در آینده در دست «انجمنهای آزاد» قرار خواهد داشت، انجمنهایی که اعضایش در انتخاب شغل و پیشه آزادی کامل خواهند داشت. می‌گوید جامعه‌ای

38. rationing

39. *Ibid.*, p. 80.

که بر کار خودخواستهٔ [۴۰] افراد استوار باشد، شکل [۴۱]

> یک انجمن را خواهد داشت که به همهٔ اعضایش پیمان زیرین را پیشنهاد خواهد کرد: ما آماده‌ایم که برای تو بهره‌مندی از همهٔ داشته‌هایمان ازجمله خانه‌ها، فروشگاهها، خیابانها، وسایل حمل و نقل، مدرسه‌ها، موزه‌ها، و غیره را بر اساس این شرط تضمین کنیم که تو از سن بیست تا چهل‌وپنج یا پنجاه‌سالگی روزانه چهار یا پنج ساعت از وقت خود را به آن کارهایی اختصاص دهی که برای زندگی ضروری تشخیص داده می‌شوند. هر وقت که مایلید گروههایی را انتخاب کنید که همکاری و اتحادشان را ترجیح می‌دهید، یا گروه جدیدی تشکیل دهید، البته فقط به شرط آنکه مشتغل به یک کار ضروری باشد. برای بقیهٔ اوقات در کنار هر کس که میل دارید به آن‌گونه فعالیتهای تفریحی، علمی، و هنری که ذوق و سلیقهٔ شما را ارضا می‌کند بپردازید.
> هزارودویست یا هزاروپانصد ساعت در سال، همکاری در یکی از گروههای تولیدکنندهٔ مواد غذایی، پوشاک یا مسکن، یا مشغول در امور بهداشت عمومی، حمل‌ونقل، و غیره —این تمامی آن چیزی است که ما از تو می‌خواهیم تا همهٔ آنچه را این گروهها تولید می‌کنند یا تولید کرده‌اند برایت تضمین کنیم.

هرچند خوشبینی کروپوتکین وی را بر آن می‌دارد که بیکارگی و نامتعاون بودن را بسیار نادر بپندارد، بصراحت اذعان می‌کند که ممکن است کسانی وجود داشته باشند که با برنامهٔ آنارشیسم جور درنیایند. ولی اینها مسائل جدی را سبب نخواهند شد. یک رفیق سختکوش به رفیق غیرفعال فقط خواهد گفت: [۴۲]

۴۰. voluntary labour (= کار اختیاری).ــ م.

41. *Ibid.*, p. 203-204. 42. *Ibid.*, pp. 201.

دوست من، ما بسیار علاقه داریم که با تو کار کنیم؛ ولی از آنجا که تو اغلب در پست خود نیستی یا کارت را با لاقیدی انجام می‌دهی، ناچاریم از تو فاصله بگیریم. برو رفقای دیگری را پیدا کن که بتوانند با لاقیدی تو کنار آیند.

به فرد غیرمتعاون اندرزی بسیار مشابه داده خواهد شد:[۴۳]

اگر هیچ‌یک از هزاران گروه فدراسیون ما، به هر دلیلی، مایل به پذیرش تو نباشند ــ اگر تو مطلقاً ناتوان از تولید هر چیز مفید باشی یا از انجام دادنش رویگردانی، بسیارخوب، همچون یک تارک‌دنیا یا فردی بیمار زندگی کن. اگر ما آنقدر تمکن داشته باشیم که بتوانیم نیازهایت را برآورده سازیم با کمال خوشوقتی چنین خواهیم کرد. تو یک انسان هستی و حق زیستن داری. ولی چون می‌خواهی خودت را در ردهٔ خاصی قرار دهی، یحتمل، در مناسبات روزمره‌ات با شهروندان دیگر رنجیده‌خاطر می‌شوی. تو را همچون شبحی از جامعهٔ بورژوا خواهند نگریست، مگر آنکه دوستان نبوغی را در تو کشف کنند و با انجام دادن هر آنچه برای تأمین زندگی تو ضروری است، تو را از هر تکلیف اخلاقی در برابر جامعه معاف سازند.
و، دست آخر، اگر این امر ترا خوش نمی‌آید، برو جای دیگری در جهان یا شرایط دیگری را برای خود جستجو کن. یا، درواقع، هوادارانی را پیدا کن و با آنها گروههای دیگری را بر اساس اصول جدیدی تشکیل بده. ما اصول خود را ترجیح می‌دهیم.

در اجتماعی که فقط تعداد اندکی اهل کار نیستند و نیازهای همگان با چند

43. *Ibid*., pp. 204-205.

ساعت کار در روز برطرف می‌شود، فراغت کافی برای پرورش هنر و مطالعهٔ علم وجود دارد. می‌گویند همینکه استبداد بورژوا از میان برود، مردان و زنان وقت آزاد خود را نه صرفاً از برای سرگرمی بلکه در تولید کارهایی صرف خواهند کرد که نظام دستمزد فعلی از برایشان نه وقتی باقی می‌گذارد و نه توانی.[۴۴]

مردمی که به کارهای تفننی سرگرمند کارهای یدی را خوار می‌شمارند، کارهایی که امروز براستی در شرایط مطلقاً غیرانسانی انجام می‌شود. ولی جامعه‌ای که برای همهٔ اعضای خود یک آموزش وسیع علمی و فلسفی فراهم می‌کند می‌داند کارهای یدی را به چه شیوه سازماندهی کند که آن را مایهٔ فخر آدمیان سازد، و یک جامعهٔ مبتنی بر خرد به صورت انجمنی از پژوهندگان، متفننان، و کارگران در خواهد آمد که همه با یک صنعت دستی بومی آشنایند و همه به علم علاقه‌مندند.

اگر، برای مثال، زمین‌شناسی علاقهٔ آنها را برانگیزد، همه در کار اکتشاف شرکت خواهند کرد. ده‌هزار ناظر به جای صد نفر، در یک سال کاری را انجام خواهند داد که اکنون در بیست سال انجام نمی‌شود. و در مورد نشر کتابهای مختلف، ده‌هزار مرد و زن حاضر و آماده‌اند که به تهیهٔ نقشه‌های جغرافیایی، حکاکیها، و نقشه کشی‌ها بپردازند و متن کتابها را تهیه کنند. آنان، سرخوش و شاداب و در کنار هم، فراغتشان را در تابستان به کار اکتشاف و در زمستان به کار کارگاهی اختصاص خواهند داد. و هنگامی که نتیجهٔ کارشان ظاهر شود، نه‌تنها صد خواننده بلکه ده‌هزار خواننده، همه علاقه‌مند به کار مشترک، خواهد یافت.

44. *Ibid.*, pp. 139-140.

## آنارشیسم و نظریهٔ اجتماعی قرن نوزدهم

نظریه‌های کروپوتکین و دیگر آنارشیست‌ها در ظاهر چنان با عقل سلیم مباینت دارد که ممکن است درخور اعتنای جدی به نظر نیاید. در واقع، آنارشیسم در جریان کامل اندیشه‌ورزی قرن نوزدهم قرار دارد و با نظریه‌های بسیار نافذتر و مرسوم‌تر آن دوران ارتباط نزدیک دارد. این باور که آدمیان می‌توانند به ترتیبی بدون حکومت، یا دست‌کم با حکومتی بسیار کم‌حضورتر، زندگی خویش را اداره کنند، وهمی است که کروپوتکین در آن با لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها، هر دو، سهیم است. برای مثال، بین آن جامعهٔ آینده که کروپوتکین خیالش را می‌پرورد و جامعه‌ای که هربرت اسپنسر معتقد بود در جریان پیشرفت از مرحلهٔ «نظامی» به مرحلهٔ «صنعتی» به وجود خواهد آمد، تفاوت چندانی وجود ندارد. حتی نزد جان استوارت میل، هرچند فردگرایی او از فردگرایی مکتب منچستر پخته‌تر بود، در گمان باطنی وی گرده‌ای از آنارشیسم وجود دارد که اگر خودخواهی و ساده‌پسندی تودهٔ مردم بدون هرگونه سازمان و تشکیلات به حال خود گذاشته شود خطرش کمتر خواهد بود.

گو اینکه کمونیست‌های دوران اخیر مناسب حال خود نمی‌دیدند که هرگونه نسبتی را با آنارشیست‌ها اذعان کنند، هدف هر دو گروه دقیقاً همسان بود. کروپوتکین و نظریه‌پردازان کمونیست، هر دو، خود را متقاعد ساخته بودند که در عصر فراوانی که در پیش است، حکومت می‌تواند به یک سازمان اداری کاهش پذیرد و تخصیص و تقسیم خواستنیهای زندگی می‌تواند بدون استفاده از زور صورت پذیرد. در نظریهٔ کروپوتکین این امر از راه «پیمان آزاد» و در نظریهٔ لنین توسط یک ادارهٔ مرکزی آمار که حسابها را نگه دارد و رسیدها را صادر کند، انجام می‌پذیرد. جنبه‌های توتالیتر رژیمهای کمونیست معاصر نباید این واقعیت را از نظر دور دارد که نظریه‌پردازان آنها از توهم «آزادیخواهی» همگانی قرن چه فکرهای خوشی در سر داشتند.

چیزی را که هیچ‌یک از این متفکران توجه نکردند، و درواقع نتوانستند توجه کنند، این بود که علم، که به اعتقاد آنان بر انتقال از «قلمرو ضرورت» به

«قلمرو آزادی» نظارت می‌داشت، دقیقاً به آن زوری تبدیل می‌شود که آزادی مراد آنان را ناممکن می‌سازد. زیرا علم با ایجاد تغییرات سترگ تکنولوژیکی، تخصص، و عقلانیت را در صنعت و حکومت برانگیخت و این امر «ادارهٔ چیزها» را که انگلس درباره‌اش نوشته بود، بی‌نهایت پیچیده‌تر از آن نمود که وی تصور کرده بود. در آغاز قرن بیستم دیگر مورد نداشت که همچون لنین بحث می‌کردیم که همهٔ امور تجارت یا حکومت را کسانی می‌توانند اداره کنند که فقط با چهارعمل اصلی حساب آشنایی داشته باشند. دیوانسالاری در تجارت و حکومت مفهومی فراتر، و نه فروتر، از اجبار قانونی داشت و این مسئلهٔ همچنان حل‌ناشده را طرح می‌کرد که چگونه اداره کنندگان را در جهت منافع مشتریان و شهروندان مهار و نظارت کنیم.

## آنارشیسم در مقام انتقاد اجتماعی

اگر ناممکن نباشد، بسیار دشوار است که با اندیشهٔ آنارشیستی به‌نحو انتقادی رویاروی شویم. علت این موضوع آن است که آنارشیست‌ها چنان فاصله‌ای با واقعیتها دارند که نمی‌توان آنها را کاملاً جدی گرفت. آنان فرضهایی را دربارهٔ مردم به عمل می‌آورند که ــ حتی در کم‌توقع‌ترین حالت ــ جز با رفتار چند قدیس پارسا قابل توجیه نیست. آنارشیسم به‌عنوان یک نظام اجتماعی، درواقع تصورناپذیر است مگر آنکه شور و شهوت انسان عادی چنان ملایمت پذیرد که هرگونه نزاع را ناممکن سازد، و آدمیان به‌نحوی دلپذیر آنچنان گوش به فرمان عقل سپارند که دیگر نخواهند هر کاری را از برای خویش انجام دهند. این شرایط حتی در ساده‌ترین گروه اجتماعی، یعنی خانواده، وجود ندارد، فقط در کوچکترین واحد قابل تصور است، آن هم با این فرض که همه چیز به قدر کافی برای همگان حتی آنهایی که کار نمی‌کنند وجود داشته باشد.

درواقع آنارشیست‌ها در بحثهایشان دربارهٔ اجتماع آینده، آنجا که سخن از انگیزش آدمی پیش می‌آید به یک تناقض‌گویی حیرت‌انگیز گرفتار می‌آیند.

مدعی می‌شوند که اشخاص خودپسند و نامتعاون از مقولهٔ استثنائاتند و تقریباً همهٔ آنها فراورد ستمگری سیاسیند. با پذیرش این نظر، ادعا می‌کنند که برچیده شدن دولت تنها کاری است که باید انجام دهیم تا این اشخاص استثنایی را به صورت شهروندان آنارشیست خوب درآوریم. از سوی دیگر، ترجیح آنها برای گروه کوچک در اجتماعِ دوباره سازمان‌یافته‌شان، گویای این باور است که دست‌کم برخی خودخواهیها، پارهٔ زدایش‌ناپذیر سرشت آدمی است. زیرا آنان ظاهراً بر این اعتقادند که یکی از فضیلتهای گروه کوچک این است که در درون آن، افکار عمومی خودخواهی افراد را مهار می‌کند. از آنجا که با کونین دست‌کم می‌پذیرد که «جباریت اجتماعی»، هم «خردکننده است و هم مرگبار»، این سؤال پیش می‌آید که آیا خلاصی یافتن از دولت و قانون آن، معاملهٔ خوبی است؟

شاید قوی‌ترین انتقاد از نظریات کروپوتکین این واقعیت است که در موقعیت انقلابی روسیه در ۱۹۱۷، وی هیچ برنامه‌ای برای پیشنهاد نداشت. بزرگترین کاری که توانست انجام دهد این بود که پیروانش را ترغیب کند که از رژیم کرنسکی[۴۵] هواداری کنند. انگیزه‌های او بی‌تردید خالصانه بود و آرمانهایی شریف داشت، ولی در ساحت دعوت به کارزار عملی فاقد ارزش بود.

اگر آنارشیسم در عرصهٔ عمل پذیرفتنی نباشد، بدان معنی نیست که به‌عنوان انتقادی از برخی گرایشهای آشکار در جامعهٔ مدرن فاقد ارزش است. آنارشیسم، دراساس، اعتراضی به تمرکز پیوستهٔ قدرت سیاسی و ماشینی‌شدن روزافزون همهٔ جنبه‌های زندگی است. مشربی است در راستای فدرالیسم، منطقه گرایی[۴۶]، و واحد اجتماعی کوچک، و دفاعی است از تنوع و چندگانگی فرهنگی و فضیلتهای انجمنهای آزاد و اختیاری. آنارشیسم در برابر یکنواخت کردن و همسطح کردن، خلاقیت فرد آزاد و گروه خودانگیخته را قرار می‌دهد. این مشرب بر کیفیات نیک آزادی و عدالت، در تضاد با آنچه هوادارانش

45. Kerensky　　46. regionalism

کارامدی غیرانسانی و عقیم[47] می‌انگارند، تأکید می‌کند. اگر پیروان آنارشیسم هیچ برنامهٔ عملی برای اجرا پیش نمی‌نهند، آنچه باید بگویند در جامعه‌ای که زیر سلطهٔ ملاحظات قدرت، کارامدی، یکنواختی قرار دارد فاقد ارزش نیست.

47. inhuman and sterile efficiency

فصل هشتم

# ژرژ سورل
## (۱۹۲۲-۱۸۴۷)

---

### عقل ستیزی

#### سنت عقل‌گرایی

پایان قرن نوزدهم را جهان غرب در آسوده‌حالی و رضایت خاطری پشت سر گذاشت که برای نسل کنونی تصورش بسیار دشوار است. حتی تا آستانهٔ جنگ ۱۹۱۴-۱۹۱۸ تردیدی نبود که راز نظم و پیشرفت و رفاه مادی کشف شده است، و آن نظام سیاسی که به نظر می‌رسید آنقدر استوار و پابرجا در سراسر اروپای غربی و امریکای شمالی برقرار شده است، فقط می‌بایست به پیروزیهای بیشتر که فراروی داشت می‌رسید. این موضوع از نظرها پوشیده مانده بود که دستاوردهای علم و دموکراسی و عقل در برهه‌ای از زمان به دست آمده بود که احتمال تکرارش وجود نداشت. در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم همهٔ اوضاع و احوال دست به دست هم داده بودند که آدمیان را به این باور برسانند که در جریان قرن بعد، نظامی که چنین تنگ با بهزیستی اروپای غربی و ایالات متحد مرتبط است از برکت فنون اقناع عقلی آرام[1] و نفوذ اقتصادی[2]، به دورترین گوشه‌های جهان برده خواهد شد. بازرگان، مهندس، و مبلغ مذهبی کاری را که تا آن زمان شمشیر انجام می‌داد انجام خواهند داد. سوءِاستفاده‌هایی که هنوز وجود دارد از میان خواهد رفت. نابرابریها زدوده خواهد شد، و فرصتها وسعت خواهند یافت. افراد خوش‌نیت با اندیشه و تأمل، جهانی انسانی‌تر و امن‌تر را برخواهند ساخت. این نگرشها و امیدها، هرچقدر هم که امروز توهم‌آمیز به

1. peaceful rational persuation
2. economic penetration

نظر رسد، در سنت عقل‌گرایی فلسفهٔ سیاسی ریشه‌های عمیق داشت. این سنت چنین فرض گرفته بود که عالم می‌تواند مکشوف و مفهوم عقل آدمی قرار گیرد، و اگر هیچ اندیشه‌گری نمی‌تواند پاسخ نهایی مسائل سیاسی را ارائه دهد، پاسخهایی که پیشنهاد می‌شود از فرایندهایی به‌دست آمده است که می‌تواند عقلی نامیده شود. البته همهٔ فلسفه‌ها به این مفهوم عقلی‌اند که می‌کوشند تجربهٔ آدمی را در یک الگوی منطقی [یا عقلی] جا اندازند. هنگامی که یک انسان عادی می‌گوید فلان یا بهمان ترتیب واقعیتها «معنی ندارد» [یعنی با عقل جور در نمی‌آید]، دقیقاً همانند فیلسوفی حرفه‌ای فلسفه‌پردازی می‌کند، زیرا می‌گوید که، صرف‌نظر از چگونگی کنار هم قرار گرفتن واقعیتهای ذی‌ربط، آنها در یک الگوی قابل فهم [و عقل‌پذیر] قرار نمی‌گیرند. در سیاست، سنت عقل‌گرایی ایجاب می‌کرد که برنامه‌های عمل بر اساس همسازی میان واقعیتهای ذی‌ربط، هدفهای روشن، و ابزارهای مناسب مقننه و مجریه عقلاً توجیه‌پذیر باشد.

فوران ناگهانی فاشیسم ایتالیا و ناسیونال‌سوسیالیسم آلمان نه‌تنها پندارهای قرن نوزدهم را در باب رفاه بالنده، امنیت، و پیشرفت زایل کرد بلکه نشان داد که پیروزی عقل در امور بشر چقدر سطحی و بی‌ریشه است. زیرا این جنبشها نه‌تنها اعتراضی بود علیه توزیع ناعادلانهٔ خواستنیهای زندگی، بلکه آشکارا خود عقل را انکار می‌کرد. در این فصل قصد آن داریم که روشن کنیم که چه چیز در حیات فکری و عقلی اروپا چنین طغیان عیان و حتی شورمندانه‌ای را علیه عقل امکانپذیر ساخت. نمونه‌ای را که از میان متفکران عقل‌ستیز در فلسفهٔ سیاسی برگزیده‌ایم ژرژ سورل نظریه‌پرداز فرانسوی است، ولی برای فهم فلسفهٔ او لازم است گفتاری دربارهٔ پیشکسوتان وی در سنت عقل‌ستیزی[3] داشته باشیم.

متفکرانی را که کارشان بیشترین تأثیر را بر تفکر عامه داشته است برای سهولت بررسی می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. در نخستین گروه متفکرانی قرار می‌گیرند که سعیشان نشان دادن حد و میزان انگیزش غیرعقلی رفتار سیاسی به‌عنوان یک امر واقع است. متفکران این گروه از جمله عبارتند از گراهام

3. irrationalist tradition

والاس[۴] جامعه‌شناس انگلیسی، والتر لیپمن[۵] آوازه‌گر امریکایی، ویلفردو پاره‌تو[۶] مهندس ایتالیایی که بعد جامعه‌شناس شد، و نیز روانشناسان اجتماعی همچون ویلیام مک‌دوگال[۷]، امیل دورکم[۸]، و گوستاو لو بون[۹]. همهٔ این مردان در مقام دانشمند مطلب می‌نوشتند و به نظر خود صرفاً گزارش‌دهندهٔ داده‌ها و واقعیتهای رفتار اجتماعی بودند. جز در مورد چند استثنا، هیچ‌یک از آنها رفتار غریزی غیرمنطقی و غیرعقلی را همچون چیزی ستودنی نمی‌نگریستند. برای مثال، گراهام والاس ضمن آنکه می‌گفت تصمیمهای سیاسی بیشتر از پیشداوری، هوس، و عادت مایه می‌گیرد تا از تأمل و اندیشهٔ منطقی، بااینهمه یک دموکرات و عقل‌گرای ثابت‌قدم باقی ماند. این گروه متفکران، قاعدتاً، معتقد بودند که از راه تعلیم‌وتربیت، عادات نقدی تفکر می‌تواند در ذهن جایگیر شود، همان‌طور که ممکن است تصمیمهای سیاسی بموقع همچون استنتاجهای منطقی از داده‌های ذی‌ربط گرفته شود. در آنچه می‌توان برداشت بدگمانانهٔ[۱۰] بینشهای والاس نامید، مکتب به اصطلاح «واقع‌گرا»ی عالمان سیاسی در موارد بسیار این نگرش را پذیرفته است که سیاست به‌طور عمده، اگر نه به‌تمامی، شاخه‌ای از فن تبلیغات است. چنین پنداشته می‌شود که پیشرفت و موفقیت نامزدهای انتخاباتی و برنامه‌های حزبی به گرایش «مشتریان» به استنتاجهایی بستگی دارد که والاس غیرمنطقی می‌خواند. از این دیدگاه، هنگامی که هیتلر و موسولینی برای «فروش» برنامه‌هایشان، به «خون»، «نژاد»، و «درون‌بینی» توسل می‌جویند کارشان تفاوتی ندارد با فروش اتومبیل از راه بهره‌گیری از زیبایی ستارگان سینما یا فروش ویسکی با همسان کردن ماهرانهٔ خریداران احتمالی خود با شخصی که «مرد ممتاز» لقب می‌گیرد و ادعا می‌شود محصول آنها را به فراوردهٔ رقیبان ترجیح می‌دهد. در حوزهٔ دانشگاهی، نمایندگان این شیوه نگریستن بر امور، در میان علمای سیاسیِ نرمش‌ناپذیری یافت می‌شوند که سیاست را همچون موضوع

4. Graham Wallas
5. Walter Lippmann
6. Vilfredo Pareto
7. William McDougal
8. Emile Durkheim
9. Gustave Le Bon
10. cynical

فشارها و «محرکها»ی[11] ضمیر نیمه آگاه آدمیان مطالعه می‌کنند «که چه چیزی را، چه وقت و چگونه به دست می‌آورند».

لیکن توجه ما چندان به پژوهندگان علمی جامعه معطوف نیست زیرا اینان، در تحلیل نهایی، در سنت عقل‌گرایی بوده‌اند. بلکه بیشتر به نویسندگانی نظر داریم که مدعی آنند که عالم از بیخ‌وبن غیرعقلانی و بی‌معناست، و قوهٔ عقل فقط می‌تواند تصویری ناقص از حقیقت را بنمایاند و انسان، خود، موجودی غیرعقلانی است که باید با در نظر داشتن این واقعیات اداره شود. در قاموس چنین کسانی، که بسیاری از آنان در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم و نیمهٔ نخست قرن بیستم می‌زیسته‌اند، ابزار بهتر فهم را کیفیات متنوعی همچون «اراده»[12]، «درون‌بینی»[13]، «شهود»[14]، «نیروی حیاتی»[15] به دست می‌دهند. جهان مدرن گرایشش را به خوار شمردن دانش و ستایش کنش [یا عمل] از برکت وجود چنین کسانی یافته است. این فلسفهٔ تردستان و عیاران است که اقبال گسترده به آنها، به گفتهٔ برتراند راسل، "نظرگیرترین دگرگونی بوده است که در عصر ما در طبع فلسفه صورت گرفته است."[16] پیوند و بستگی این نظرگاه با تاکتیک‌های جنبشهایی از قبیل ناسیونال‌سوسیالیسم و فاشیسم تردیدناپذیر است.

## فلسفهٔ شوپنهاور

آنچه ما عقل‌گرایی می‌خوانیم سنت مسلط در فلسفهٔ سیاسی قرن نوزدهم بوده است، ولی گرایشی بی‌رقیب نبوده است. اگر سنت عقل‌گرایی پذیرفتهٔ همگان می‌بود، فراخوانیهای عقل‌ستیزان ناکام می‌ماند. ذهن آدمیان آماده شده بود که با نظامهای فکری دیگر به چنین فراخوانیهایی پاسخ دهد، نظامهایی که مدتها خفته و خاموش بودند، ولی دیگر بار، به هنگام تنشها و فشارهای روحی، و زمانی که عقل، درمانی را از برای بیماریهای اجتماعی و سیاسی وعده نمی‌داد، سر

11. drives
12. will
13. insight
14. intuition
15. vital force
16. *History of Philosophy*, p. 759.

برآوردند و آغوش باز یافتند.

اندیشه‌گر دوران مدرن که می‌توانیم رد بی‌مقدار شدن عقل در امور را تا فلسفه‌اش پی گیریم، فیلسوف آلمانی آرتور شوپنهاور[۱۷] (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) است که اثر اصلی خود را درست یک قرن پیش از برآمدن فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم به پایان برد. شوپنهاور، هرچند معاصر جوانتر هگل بود، برجسته‌ترین نگرش هگل را خوار می‌داشت ــ نگرشی که می‌گفت عقل برای فهم حقیقت بسنده است. شوپنهاور، برخلاف هگل، معتقد بود که عقل فقط می‌تواند نمود پدیداری[۱۸]، محدود به زمان، و برونی جهان را ادراک کند. به عقیدهٔ او، شناخت حقیقت همواره فراتر از دسترسی عقل است. شوپنهاور اثر اصلی خویش یعنی جهان، همچون اراده و ایده (۱۸۱۸) را با این جمله آغاز کرد: "جهان، ایدهٔ من است: این حقیقتی است برای هر آنچه زندگی می‌کند و می‌داند..."[۱۹] مراد وی از این گفته چیزی بدین عبارت است: می‌توانیم بدانیم که اشیائی خارج از ما وجود دارد، و می‌توانیم شرحی از آنها برای خود داشته باشیم، ولی تنها از راه تأثیراتشان بر ماست که می‌توانیم آنها را مشاهده کنیم. بر این اساس، هنگامی که می‌گوییم یخ سرد است، نه از باب طبع حقیقی یخ، بلکه فقط از تأثیر آن، هنگامی که آن را لمس می‌کنیم، سخن می‌گوییم. شناخت ما محدود به تأثیرات آن بر ماست و در این معنی، جهان چیزی بیشتر از «ایده» ما از آن نیست نه بیشتر و نه کمتر. قوهٔ عقل آن قوه‌ای است که به یاری آن چنین ادراکهایی را به زبان برمی‌گردانیم، خواه به کلماتی که در توصیفهایمان به کار می‌بریم یا به زبان کوتاه‌شدهٔ [یا نمادین] ریاضیات، شیمی، و فیزیک. زبان، بدین مفهوم، برای کسانی که باید سابقه‌هایی را حفظ کنند، خریدوفروش نمایند، و محاسبات گوناگون انجام دهند دارای ارزش عملی است. لیکن این به لحاظ فلسفی اهمیتی ناچیز دارد، زیرا دربارهٔ طبع حقیقی جهان چیزی به ما نمی‌گوید. تمامی آنچه عقل می‌تواند برایمان انجام دهد این است که ما را قادر می‌سازد تا

17. Arthur Schopenhauer
18. phenomenal appearance
19. *The World as Will and Idea*, Book I, Section I.

ایدهٔ خویش را از جهان در قالبهای فهم‌پذیر بیان کنیم.

## ارادهٔ معطوف به زیستن[۲۰]

شوپنهاور بر این باور بود که شناختی که ادراک برایمان فراهم می‌آورد ما را ارضا نمی‌کند، زیرا "ما می‌خواهیم معنی [یا دلالت] این ایده‌ها را بشناسیم." معتقد است این معنی نمی‌تواند به‌وسیلهٔ عقل بر ما آشکار شود. لیکن، علاوه بر عقل، چیزی را در اختیار داریم که شوپنهاور شهود می‌خواند، یعنی آگاهی بی‌میانجی [مستقیم یا بی‌واسطه] از طبع حقیقی عالم. و شهود بر آدمی مکشوف می‌دارد که «خمیره»[۲۱] فرجامین جهان اراده است.[۲۲]

> اگر بخواهیم بزرگترین حقیقت شناخته‌شده را به جهان مادی نسبت دهیم که بی‌میانجی صرفاً همچون ایدهٔ ما وجود دارد، همان حقیقتی که جسممان برای هر یک از ما دارد به آن نسبت می‌دهیم. زیرا این حقیقی‌ترین چیز برای هر کس است. ولی اگر اکنون حقیقت این جسم و کنشهای آن را تحلیل کنیم، ورای این واقعیت که آن [یعنی جسم] ایده است، چیزی جز اراده در آن نمی‌یابیم؛ تمامی حقیقت آن، همین اراده است. بنابراین نمی‌توانیم هیچ جای دیگر نوع دیگری از حقیقت را بیابیم که بتوانیم به جهان مادی نسبت دهیم...
> ... فقط اراده چیز در خود[۲۳] [یا شیءِ فی‌نفسه] است. در این مقام به‌هیچ‌وجه ایده نیست بلکه از بیخ‌وبن از آن متفاوت است؛ چیزی است که همهٔ ایده و موضوعش نمود پدیداری، آشکارگی[۲۴]، و عینیت‌یافتگی[۲۵] است. درونی‌ترین طبیعت، مغز هر چیز مشخص، و نیز مغز کل است. در هر نیروی کور طبیعت و همچنین در کنش پیش -

۲۰. will to live (= خواست زیستن).ـ م.
21. stuff
22. *Ibid.*, Book II, Sections 19, 21.
23. thing in itself
24. visibility
25. objectification

نگریستهٔ آدمی نمودار می‌شود؛ و تفاوت بزرگ این دو صرفاً درجهٔ تجلیشان است، نه در طبیعتِ آنچه خود را متجلی می‌سازد.

بنابراین، بر طبق نظر شوپنهاور، در زیر عقل آگاه[۲۶] پویشی ناآگاه وجود دارد که در همهٔ طبایع نمایان می‌شود. این پویش ناآگاه در پدیدارهایی چون فعل و انفعالات شیمیایی، روابط فیزیکی در طبیعت غیرآلی، رویش و رشد نباتات و جانوران، و منازعهٔ بی‌پایان انسان با انسان دیده می‌شود. جهان به گونه‌ای که ما آن را در سطح ادراک معمول می‌نگریم چیزی جز آینهٔ اراده نیست، و "چون همیشه اراده زندگی را اراده می‌کند، درست به دلیل آنکه زندگی چیزی جز بازنمود این اراده کردن [یا خواست] ایده نیست، اگر به جای آنکه فقط بگوییم اراده، بگوییم ارادهٔ معطوف به زیستن، صرفاً سخنی اضافی گفته‌ایم."[۲۷] و همه جا در طبیعت نزاع، کشمکش، پیروزی و شکست وجود دارد. از آنجا که همهٔ نزاعها از تمنا، نیاز، یا گونه‌ای کمبود و کاستی برمی‌خیزد، پس دردی تسکین‌ناپذیر در ریشهٔ آن وجود دارد؛ و حتی زمانی که تمنا برآورده می‌شود، اشباع و ارضا، ملالت را به دنبال می‌آورد، دردی که دیگر تحمل‌پذیر نیست. و پیکار جز شکست پایانی ندارد، زیرا "زندگی خود دریایی است آکنده از صخره‌ها و گردابها که آدمی با بیشترین دقت و نگرانی از کنارشان می‌گذرد، هرچند می‌داند که اگر با همهٔ تلاش و مهارتش موفق شود همه را پشت سر نهد، در این راه با هر گامی که پیش می‌رود به آن شکست تمام‌عیار، گریزناپذیر، و جبران‌ناپذیر، یعنی مرگ، نزدیکتر می‌شود."[۲۸]

روشن است که در اندیشهٔ شوپنهاور دو نظرگاه یکسر ناساز دربارهٔ فرایند دانستن [یا شناختن] در هم آمیخته می‌شود. عصارهٔ نظرگاه او این است که حقیقت فقط از راه شناخت[۲۹] شهودی فراچنگ می‌آید، شناختی که پوچی امیال

26. conscious intellect
27. *Ibid.*, Book IV, Section 54.
28. *Ibid.*, Book IV, Section 57.

۲۹. experience (= آگاهی / حال). ـ م.

انسانی را «به‌طور مستقیم» درک می‌کند و ارادهٔ معطوف به زیستن را انکار می‌کند. چنین شناختی فی‌نفسه شناختی عرفانی است و، بنابراین، انتقال‌ناپذیر است. در واقع، شوپنهاور می‌خواهد بگوید که زبان معمول توصیف و تشریح نمی‌تواند شرحی قابل اعتماد از حقیقت در اختیارمان قرار دهد. از سوی دیگر، مدعی است که وظیفهٔ یگانهٔ فلسفه این است که سرشت [طبیعت یا ماهیت] جهان را «در قالب مفاهیم»[۳۰] بر ما عرضه دارد. ولی اگر مفاهیم، تصویری ناقص از حقیقت را به ما می‌دهند، فیلسوف به تلاشی بیهوده در انتقال چیزهای انتقال‌ناپذیر گرفتار است. در واقع، به نظر می‌رسد که بهتر است که سیر و سلوک عارفان و مکاشفهٔ پارسایان را همچون شناخت راستین [که ما را به سرچشمهٔ حقیقت می‌رساند] پذیرا شویم. در دید شوپنهاور، شرح عقلی از حقیقت محال است. در واقع شوپنهاور از راه رویکرد به توکل عارفانه[۳۱] با یأس‌آمیزی زندگی روبه‌رو می‌شود. به اندیشهٔ وی، به جای آنکه به تلاشی برخیزیم که پیشاپیش محکوم به شکست است، می‌توانیم ارضای خاطر را در سیر و گشت‌های آثار هنری ـ البته جز آنها که امیالمان را بیدار کنند ـ با غور کردن در زندگی پارسایان و مرتاضان بزرگ بیابیم.

لیکن این شیوهٔ نقد و سنجش اهمیت نفوذ شوپنهاور را نشان نمی‌دهد. اثر اصلی وی هنگامی ظاهر شد که فلسفهٔ آلمان زیر سلطهٔ چهره‌هایی چون هگل، فیشته، و شلینگ قرار داشت و سالها اعتنایی را جلب نکرد. ولی پس از آنکه نفوذ این چهره‌ها فرو نشست، آموزه‌های شوپنهاور در میان لایهٔ بالای طبقات میانه ـ بویژه در میان بازرگانان، هنرمندان، و عامهٔ ادیبان ـ پیروانی گسترده و ستایشگر یافت. از آنجاکه از همهٔ تلاشهای آدمی مأیوس بود، نفوذش در تفکر سیاسی ناچیز بود؛ بالاترین آرزویی که داشت این بود که دولت مردم را به حال خود گذارد. لیکن بسادگی می‌توان برخی از تأکیدهای او را به آینده فراافکند و ربطشان را با تفکر مدرن نگریست. کوچک‌کردن عقل در برابر شهود، تشکیکش دربارهٔ ارتباط نظامدار [سیستماتیک] اشیاء با یکدیگر (یعنی اساس فلسفه در

30. in concepts
31. quietism

فاهمهٔ متعارف)، ستایش از عمل به‌تفکیک از اندیشه، همچون سرنمونهای[۳۲] گرایشهای مدرن شناخته شده‌اند.

## فریدریش ویلهلم نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴)

بانفوذترین مرید شوپنهاور، فریدریش ویلهلم نیچه بود. وی، به مفهوم دقیق کلمه، به‌هیچ‌وجه فیلسوف یا، برتر از آن، فیلسوف حرفه‌ای نبود، بلکه پژوهندهٔ دوران کلاسیک بود که چنان نبوغ درخشانی از خود نشان داد که در بیست‌وپنج سالگی به‌عنوان استاد در [دانشگاه] بازل[۳۳] منصوب شد. [ولی] بیماری جسمی و روانی به کرات موجب اختلال کارش می‌شد و، سرانجام، بعد از ده سال از این اشتغال دست کشید. ده سالِ بعد را در جستجوی بی‌حاصل سلامت جسمانی و آرامش روانی طی کرد و در این سالها در آلمان، ایتالیا، و سویس از مکانی به مکان دیگر رخت می‌کشید. هر زمان توانش را داشت چیزی می‌نوشت ولی فاصله‌های زیادی را به افسردگی عمیق دچار بود. در سال ۱۸۸۹ حمله‌ای به او دست داد که پس از آن تا زمان مرگ (۱۹۰۰) روی سلامتی را ندید.

نوشته‌های نیچه همان است که می‌توان از کسی انتظار داشت که زندگیش شباهت چندانی به یک زندگی بسامان، مرسوم، و معمول ندارد. این نوشته‌ها فلسفه‌ای را برنمی‌سازد که از برایش استدلالها صورت پذیرد و برهانها آورده شود بلکه بیشتر گزارش بسیار ذهنی و شاعرانهٔ حالات پی‌درپی روان اوست، رشته‌ای درازآهنگ از خروشهای روحی تنها، رنج‌کشیده، و تلخکام. اثرگذاری عمیق این نوشته‌ها دقیقاً از آن روست که حالتی از تنهایی و نومیدی را بازمی‌تاباند که به تجربهٔ بسیاری که قدرت کلام او را ندارند در آمده است. زیرا اندیشهٔ نیچه حاصل بر هم نهادن بدبینی شوپنهاور و تیره‌ترین استنتاجهای زیست‌شناسی داروین است. بی‌معنایی گوهرین جهان به گونه‌ای که در چشم‌انداز شوپنهاور قرار می‌گرفت، گویی با تصویر پیکار بیرحمانه‌ای تأیید می‌شد که در

32. prototypes 33. Basel

آن، آدمی در عالمی بی‌اعتنا به امیالش چیزی به‌شمار نمی‌آید.

## ارادهٔ معطوف به قدرت[۳۴]

شوپنهاور عالم را چیزی نمی‌یافت جز اراده‌ای کور و تلاشگر که از میلی سیری‌ناپذیر برمی‌خیزد؛ و زندگی را همچون تناوب اندوهبار درد و حسرت، و ملالت دستیابی می‌دید. این اراده را غایتی نیست و زندگی نمی‌تواند معنایی داشته باشد. ازاین‌رو، انسان خردمند میل را سر می‌کوبد و زندگی را نفی می‌کند —به زندگی می‌گوید: "نه". نیچه نگرشی یکسر متفاوت دارد. او می‌پذیرد که اراده خمیرهٔ اصلی عالم است ولی بر این باور است که این اراده صرفاً ارادهٔ معطوف به زیستن نیست؛ بلکه از این راه به زندگی معنی می‌دهد که آن را ارادهٔ معطوف به قدرت، میل به چیرگی، می‌خواند —چیرگی، هم بر اوضاع و احوال بیرونی و هم بر اراده‌های دیگران. درست است که این پیکار برای چیره شدن نمی‌تواند غایتی جز مرگ و مصیبت داشته باشد، ولی انسان خردمند ستیز با گونه‌ای شعف غمبار را خوش می‌دارد؛ شجاعت در نفس خود می‌تواند زندگی را از بیهودگی برهاند.

منطقاً می‌توان بر این باور بود که تصور نیچه از ارادهٔ معطوف به قدرت جز بازتاب احساس نابسندگی خود او نیست. وی با نبوغی عظیم این نگرش را پرورد که همهٔ اعمال آدمیان صرفاً نمایشهای این ارادهٔ تلاشگر است. در دست او برخی از بازتابهای انسانی که عموماً مستحسن نگریسته می‌شوند در مسیر دگردیسیهای شگرف قرار گرفتند. بر این اساس می‌گوید که ما هنگام ستودن، فقط قدرت اعطای افتخارمان را نشان می‌دهیم و در سپاسگزاری، حق ویژه[۳۵]مان را به پاداش دادن ابراز می‌کنیم. آنان که در کار تسلیم، احساس ضعف می‌کنند از عشق برای چیره شدن بر اقویا استفاده می‌کنند. تنها انسانی که پریشان‌حالِ تنشهای

۳۴. will to power (= خواست قدرت).ـ م.

35. prerogative

درونی و عاجزانه نیازمندِ پذیرش و آرامش باشد می‌تواند این‌گونه بیندیشد.

## ماهیت راستی

فحوای چنین تفکری واژگونی کامل ارزشهای متعارف است. نیچه در این واژگون‌سازی هیچ درنگ نمی‌کند. از آنجا که زندگی پیکاری است از برای چیره شدن بر محیط یا دیگر اراده‌ها، بنابراین، «راستی»[۳۶] یکسر متفاوت از آن است که فیلسوفان عرفی[۳۷] آموزش داده‌اند. چیزی است کلاً نسبی. هر آن چیزی است که به ارادهٔ معطوف به قدرت یاری می‌دهد، و پنداشتن آن به‌عنوان معیاری ثابت، در جهانی فاقد معنا، نه‌تنها بی‌وجه است بلکه نشانهٔ ضعف عاجزانه است. نیچه معتقد بود که این ضعف را سقراط، که بدکار بزرگش می‌پنداشت، در تفکر اروپایی وارد کرد و به‌وسیلهٔ مسیحیت با وعده‌هایش در باب قطعیت، ادامه یافت. می‌گفت راستی چیزی نیست که پیشاپیش وجود داشته باشد تا آن را بیابیم و به کار گیریم، بلکه چیزی است آفریده‌شونده؛ صرفاً نام روالی است که ارادهٔ معطوف به غلبه کردن در پیش می‌گیرد. بنابراین، راستی، به جای آنکه منطبق بر حقیقت برونی باشد، صرفاً هر آن چیزی است که زندگی را برقرار می‌دارد و پیش می‌برد. به بیان مشخص‌تر، از آنجا که به‌زعم نیچه حقیقت فرجامین همانا ارادهٔ معطوف به قدرت است، راستی هر آن چیزی است که قدرت را فزونی بخشد. بدین ترتیب، وی به یک نگرش ابزارانگارانه[۳۸] در شناخت می‌رسد. عقل و فهم صرفاً ابزارهایی هستند که ما را در سلطه یافتن بر ارادهٔ دیگران توانا می‌سازند. نیچه از برای تنها جانشین ارزشمند تمدنی که بر شالودهٔ زبونی استوار شده بود، به تمدنی چشم داشت که در آن ارادهٔ معطوف به قدرت عرضه آزاد یابد و «ابرمرد»[۳۹] او بر تخت سلطه نشیند. درست همان‌گونه که آدمیان کنونی نسبت به میمونها در سطح فراتری قرار دارند، ابرمرد نوآمده همهٔ تواناییهای

36. truth
37. conventional philosophers
38. instrumental view
39. Superman

مطلوب نژادِ را به معرض نمایش می‌گذارد. او در گوهر وجود خود خلف مدرن جنگاوران بربریت دیرین است، "جانور باشکوه زرینه‌سر، خیزنده از برای یغما و ظفر." ابرمرد در برابر تودهٔ لرزان و ترسان، بارآمده در «اخلاق بردگی» مسیحیت، نه‌تنها از همه آیینهای عرفی کردار اخلاقی آزاد خواهد بود، بلکه خود معیار ارزش خواهد شد. نیچه در آنچه شاید بتوان آوایی از برای مریدان دانست می‌گوید: "برای کسانی که اعتنایی از من را جلب می‌کنند، رنج، ترک‌شدگی، بیماری، ستمکشی، و بی‌حرمتی آرزو می‌کنم... هیچ ترحمی از بهرشان ندارم، زیرا تنها آن چیزی را برای آنها آرزو می‌کنم که امروز بتواند ثابت کند که آیا یک انسان ارزشی دارد یا ندارد ـ آیا می‌تواند گامی استوار داشته باشد؟"

نیچه نمی‌گوید که ابرمرد در چه چیزی باید گام استوار داشته باشد ـ همین بس که در این جهانِ فاقد معنی، شجاعت داشته باشد. فراروی تُنک‌مایگی توده‌های گریان و نالان، ابرمرد را قرار می‌دهد که تشخص[۴۰] فرجامین ارادهٔ معطوف به قدرت است. او می‌نویسد: "این مردم خُرد، بزرگترین خطر برای ابرمردند. فرو نشانید ای مردان بزرگ این فضیلتهای خُرد، این راه و رسم خُرد را... این نمایش مبتذل، این آسوده‌حالی اسفبار، این بهروزی بزرگترین شمار افراد را." نیچه با مسیحیان همداستان بود که آدمی باید «تولدی دیگر» یابد ولی انسان نوزادهٔ او براستی از آرمان مسیحیت سخت متفاوت است. قدرت و سرسختی در برابر افتادگی و رحمدلی ستایش می‌شود، و تجسم ابرمرد همان است که مؤمنان مسیحی غارتگران بزرگ تاریخ می‌نامیدند. نیچه اندیشه‌گران محض را به خواری یاد می‌کند و کنندگان کارهای «بزرگ» را می‌ستاید.

این گفته‌های نیچه را نمی‌توان همچون هذیان‌گوییهای انسانی پریشان‌فکر کنار نهاد. اگر به مفهوم راستین کلام سخنگوی نسل خویش و نسل بعد از خویش نمی‌بود، هرگز چنین نفوذ وسیعی به دست نمی‌آورد. به زبانی کاملاً شخصی، صریح و بی‌پرده دین را انکار می‌کرد چنانکه افراد کم‌سخن‌تر با رفتارشان چنین می‌کردند. ولی، هرچند مرگ خدا را اعلام می‌کرد، ایمان بیشتری به علم همچون

40. personification

نیروی نجاتبخش نداشت. پیرامون خویش جامعهٔ طبقهٔ متوسط روزگار خود را می‌دید که از ریاکاری، ماده‌باوری، ستایش بی‌مایگی، ملت‌گرایی فاحش، و انحطاط هنر، ادبیات، و سیاست آکنده بود. نیچه از خوانندگان خود می‌خواهد که شهامت باورهای راستین خود را داشته باشند، تظاهر به اعتقاد به اخلاق عرفی را دور افکنند و آشکاراکیش قدرت را همچون ابزار بایستهٔ دگرسازی برگیرند. تا این اندازه، شاید بتوان او را همچون انتقادگر تند اخلاق بورژوایی وصف کرد.

لیکن در جمع‌بندی فلسفهٔ نیچه دو ملاحظه باید صورت گیرد. نخست آنکه، چون پا می‌فشارد که «آریستوکرات‌ها»ی مافوق هیچ وظیفه‌ای را به دیگران مدیون نیستند، فلسفهٔ او صرفاً فلسفهٔ قدرت است. این فلسفه بر شالودهٔ غروری استوار است که مستقیم به جباریت می‌انجامد ــ جباریتی که به دست برگزیدگان دیکتاتوریهای قرن بیستمی همراه با چنان سبعیت هولناکی صورت وقوع یافت که نیچه [اگر زنده می‌بود و به چشم خود می‌دید] بسختی می‌توانست تأییدشان کند. فلسفهٔ وی برای دو گروه قوی‌ترین جاذبه را داشته است: هنرمندان و روشنفکران که بسادگی خود را فراتر از توده‌ها احساس می‌کنند، و برای کسانی که، مانند خود او، مقبول همگنانشان قرار نگرفته‌اند. دوم، از آنجا که نیچه خود انسانی ناکام بود، ستایش جنون‌آمیز وی از قدرت راه گریزی بود از جهانی نادوستانه به جهانی که می‌توانست در آن بر تخت سلطه نشیند. این واقعیت که وی در نوشته‌های خویش همهٔ روان‌رنجوریهای جهان مدرن را تجسم می‌بخشد موجب نمی‌شود از روان‌رنجوری خودش کاسته شود یا راهنمایی مطمئن برای کسانی شود که می‌توانستند آن جهان را بفهمند یا در بهکردش بکوشند.

## هانری برگسون (۱۸۵۹ ـ ۱۹۴۱)

برجسته‌ترین فیلسوف حرفه‌ای روزگار مدرن که استعدادهای خود را در راه «کیش عقل‌ستیزان» به کار بست برگسون فرانسوی بود. هرچند وی بواقع سخن چندانی نداشت که به‌طور مستقیم دربارهٔ مسائل سیاسی و اجتماعی ابراز کند،

نگرشهای او متضمن همان خوارانگاری عقل است که به وجه نمایان در فلسفهٔ نیچه و شوپنهاور انعکاس داشت. لیکن تفاوت وی با هر دو آنها از این لحاظ است که دربارهٔ تواناییهای انسان نظری خوشبینانه دارد، هرچند نمی‌توان گفت کُنش یا [آکسیون]ی راکه بر سرش پا فشرده است به غایات روشنی ربط داده است. زمانی که اندیشه‌های خود را می‌نگاشت، نابردباری در باب تعقل و تأمل، رسم روز بود؛ و وجهه سرشناسی او دقیقاً بدان علت بود که با جاذبهٔ ادبی سترگش، فلسفهٔ انسانهایی را طرح می‌کرد که راه خویش را در پیش داشتند ولی نایستاده بودند تا سؤال کنند کجا دارند می‌روند.

نکتهٔ برجستهٔ فلسفهٔ برگسون تمایزی است که بین عقل و آنچه شهود می‌خواند قائل می‌شود. نگرشهایش در باب عقل بیشتر از شوپنهاور وام گرفته شده است. می‌گوید عقل، ابزار یا مهارتی است که ذهن یا آگاهی در سیر تکامل خود پرورده است. این مهارت، ارگانیسم را به شناخت از چیزهایی مجهز می‌کند که نگهدارش هستند و قادرش می‌کنند خویشتن را برقرار دارد. لیکن ناقص و نارساست بدین لحاظ که نمی‌تواند تصویر کاملی از حقیقت را در اختیارمان گذارد. تمامی چیزی که می‌تواند فراآورد، رشته‌ای از تصویرهاست که جنبه‌های جداافتادهٔ کل حقیقت است، و چون در کنار هم قرار گیرند فقط وهمی از راستی را برمی‌سازند. قوهٔ عقل تا آنجا که دستش می‌رسد خوب است، ولی نیازمند تکمله‌ای از قوه‌ای دیگر است. خوشبختانه این قوه در آگاهیِ رشدیابندهٔ آدمی پرورده شده است. برگسون این قوه را شهود می‌خواند.[۴۱]

> فیلسوفان در تمیز نهادن دو راهِ عمیقاً متفاوتِ شناختِ یک شیء همداستانند. نخستین راه این است که ما بر گرد عین [ابژه یا شیء موضوع شناخت] می‌گردیم؛ راه دوم این است که ما به درون آن راه می‌یابیم. راه نخست بر نظرگاهی تکیه دارد که جایگاه ماست و بر نمادهایی متکی است که به کمکشان خویشتن را ابراز می‌کنیم [یا فرا

41. *Introduction to Metaphysics*, pp. 1-2.

می‌نماییم]. راه دوم نه به نظرگاهی بازبسته است و نه به نمادهایی. می‌توان گفت شناخت نوع نخست در مرحلهٔ نسبیت بازمی‌ایستد؛ شناخت نوع دوم، در مواردی که امکانپذیر است، به مطلق دست می‌یابد.
برای مثال، حرکت شیئی را در فضا در نظر گیرید. ادراک من از حرکت، تابع نظرگاهی متحرک یا ساکن است که از آن حرکت را مشاهده می‌کنم. بیان من از آن حرکت تابع دستگاه مختصات یا نقاط رجوع است که حرکت را بدانها ربط می‌دهیم؛ یعنی با نمادهایی که آن را به بیان در می‌آورم [یا حرکت را به کلمات ترجمه می‌کنم]. به ملاحظهٔ این دلایل دوگانه، چنین حرکتی را نسبی می‌نامم. در هر یک از حالات [ادراک یا بیان حرکت] من در خارج شیء قرار دارم. ولی هنگامی که از یک حرکت مطلق سخن می‌گویم، به‌اصطلاح حالاتی باطنی از ذهن را به آن نسبت می‌دهم؛ همچنین می‌خواهم بگویم که نسبت به آن حالات، همدلی دارم و از راه تخیل سعی می‌کنم به درون آن راه یابم. آنگاه همچنانکه شیء حرکت می‌کند یا سکون خود را حفظ می‌کند و همچنانکه حرکتهای مختلف را به خود می‌گیرد، شناخت من از آن متفاوت خواهد بود. و شناخت من نه به نظرگاهی بستگی دارد که از آن شیء را می‌نگرم، زیرا من در درون خودِ شیء قرار دارم، و نه به نمادهایی که به کمک آنها می‌توانم حرکت را ترجمه کنم، زیرا من برای به دست آوردن اصل، هرگونه ترجمه‌ای را رد کرده‌ام. به کوته‌سخن، دیگر بر جایم باقی نمی‌مانم تا حرکت را از بیرون استنباط کنم، بلکه از آنجایی که قرار دارد، از درون، چنانکه در نفس خود وجود دارد، استنباطش می‌کنم. مطلقی را فراچنگ می‌آورم.

هنگامی که برگسون از راه یافتن به «درون» یک شیء سخن می‌گوید، و

هنگامی که قوهٔ شهود را همچون نوعی همدلی دماغی[۴۲] تعریف می‌کند، یقیناً، به نوعی شناخت [یا تجربه] اشاره دارد که ماهیت عرفانی دارد و، بنابراین، اگر ناممکن نباشد، دشوار می‌توان در آن با دیگران مشارکت یافت. شباهت شوپنهاور و برگسون بسیار نزدیک است. نگارش هر دو آنها سرشار از صور خیال و استعارات شاعرانه است که مناسب توصیف چنین شناختی است. در عین حال، آنچه می‌نویسند به مرادِ یک تحلیل فلسفی است. ولی اگر فلسفه یک رشته تحلیل عقلی[۴۳] است، هر دو، تصویری از متفکرانی را نشان می‌دهند که فرایند (یا تحلیل)ی را به کار می‌برند که اعتبار آن را برای تشریح شناختهایی انکار می‌کند که از نگر آنها تنها شناختهای معتبرند.

برگسون استاد سبکی زیبا و جذاب بود و استعارات نظرگیر و بلاغت درخشان از برجستگیهای نثر او بود.[۴۴] در حقیقت، دو اثر او که بیش از آثار دیگرش شهرت دارند، یعنی تکامل خلاق[۴۵] و دو سرچشمهٔ اخلاق و دین[۴۶] بیشتر به موعظه‌های اقناعی[۴۷] می‌مانند تا به رساله‌های فلسفی. اگر شک وی را نسبت به عقل و تکیه‌اش را بر شهود به دیده گیریم و نیز توجه داشته باشیم که کنش [یا عمل]ی را که مورد تأکید قرار می‌دهد هدفی دقیق و مشخص ندارد، می‌توانیم چنین استنباط کنیم که از نوعی قهرمانی رمانتیک[۴۸] هواداری می‌کند که تفاوت اساسیش با قهرمانی نیچه، در خوشبینی آمیخته به ابهام ولی شورانگیز اوست. برگسون به گونه‌ای می‌نویسد که اگر نیچه کمتر از بیماری رنج می‌برد و، بنابراین، اعتمادبه‌نفس بیشتر می‌داشت می‌نوشت.[۴۹]

42. intellectual sympathy
43. rational analysis
۴۴. برگسون در سال ۱۹۲۷ جایزهٔ نوبل ادبیات را دریافت کرد.
45. *Creative Evolution*
46. *The Two Sources of Morality and Religion*
47. persuasive sermons
48. romantic heroism
۴۹. هرچند برگسون در کتاب تکامل خلاق خود بر «نیروی حیاتی» (élan vitale) تأکید می‌ورزد، وجه دیگری از اندیشهٔ وی به توکل عرفانی شوپنهاور شباهت دارد. رجوع کنید به بحث وی دربارهٔ شخصیت پارسایانه و عارفانه در بخش اول دو سرچشمهٔ اخلاق و دین.

## ژرژ سورل: شرح حال

نوشته‌های سورل را همچون نمودگار عقل‌ستیزی در تفکر سیاسی مدرن برمی‌نگرند زیرا وی بی هرگونه قیدوشرط و با شوری مطمئن از سنت عقل‌گرایی روی برمی‌تابد. اثر نظم‌شکن و توفندهٔ او، بی‌کم‌وکاست، درماندگی و سرخوردگی و طبع سرکش ابتدای قرن بیستم را فرامی‌نماید، طبعی سخت متفاوت از آرامش موجود و رایج پیش از آغاز جنگ جهانی ۱۹۱۴-۱۹۱۸.

ژرژ سورل در شهر شربورگ[۵۰] فرانسه در خانواده‌ای از طبقهٔ متوسط به دنیا آمد و در مدرسهٔ پلی‌تکنیک تحصیل کرد و پس‌از فراغت از تحصیل در وزارت راهها و پلها به‌عنوان مهندس مشغول به کار شد. دوران اشتغال حرفه‌ای او بیشتر در شهرستانها گذشت و، بدون شک در تنهایی و محروم از همنشینی‌های صمیمانه، به آموزش خویشتن از راه مطالعات پرتنوع همت گماشت. آنچه سورل دربارهٔ این آموزش می‌گوید توضیح‌دهندهٔ ویژگی فراورد و وسیع ادبی وی در دوران پسین زندگی اوست: "من نه یک استادم و نه یک آوازه‌گر و نه کسی که سودای رهبری یک حزب را دارد؛ من انسانی خودآموخته‌ام که کتابچه‌هایی را که مفید آموزش خودم بوده‌اند بر دیگران عرضه می‌دارم. به همین دلیل هیچ‌گاه به قواعد فن [نگارش] اعتنایی نکرده‌ام. بیست سال زحمت کشیدم تا خود را از آنچه از تحصیل [پیشین] حفظ کرده بودم رها سازم. کتابها را نه به قصد یادگیری بل بیشتر به مراد پاک کردن حافظه‌ام از ایده‌هایی که بر آن نشانده شده بود می‌خواندم. پانزده‌سال براستی برای یادگیری کار کردم، ولی کسی را نمی‌یافتم که آنچه را می‌خواهم بدانم به من یاد دهد. بنابراین، برایم لازم بود که خود آموزگار خویشتن باشم."[۵۱] این گفتار شرحی منصفانه است و بخش بزرگی از کار و نفوذ او را توضیح می‌دهد. اگر مطالعات سورل با آن انضباطی راهنمایی می‌شد که در دوران تحصیلات حرفه‌ای او بر وی تحمیل شده بود، یحتمل می‌توانست از آن پریشان‌حالی و ناهمسازی که خوانندهٔ کتابها و مقالات

50. Cherbourg
51. Pierre Andreu, *Notre Maître, M. Sorel* (Paris; Grasset, 1953), pp. 42-43.

گوناگونش را با حیرانی و سردرگمی روبه‌رو می‌سازد اجتناب ورزد. تقریباً به‌استثنای کتاب تأملاتی در باب خشونت [۵۲] ــ که از کار یک ویراستار بهره برده است ــ کتابهای او انبانی از مقالات، نقدها، اظهارنظرهای تصادفی بی هر گونه ارتباط و، اغلب، هرگونه همسازی است و تنها بدین دلیل عنوان کتاب یافته است که طولانی‌تر از مقالات محض است. همه چیز شکار تلهٔ او بود، هم بدان علت که گویی سرگشتگیهای او را رفع می‌کرد و بر پیشداوریهای موجودش صحه می‌نهاد، و هم اینکه سیلانی از ناسزاگوییهایی را در بهترین سبک رساله‌نویسی تعصب‌آمیز در او برمی‌انگیخت.[۵۳] در حقیقت سورل «جوینده»ای بود که تا مدتها میلی به نتیجه گیری نداشت و در دوره‌های مختلف خاطر خویش را به نگرشها و جنبشهای کاملاً متضاد متعلق می‌ساخت. هنگامی که دانشجوی جوانی بود یکی از پیروان مدعی تاج‌وتخت فرانسه بود و بر بالای همهٔ تک‌نگاشتهایش می‌نوشت: "زنده باد هانری پنجم"؛ سپس در زمانهای مختلف گاه مارکسیست دوآتشه بود، گاه خبرچین جنبش سلطنت‌طلبان آکسیون فرانسز[۵۴]. گاه سندیکالیست انقلابی، گاه ستایشگر لنین و، در واپسین سال زندگیش، دنبال‌کنندهٔ امیدوار رویدادهایی که از ایتالیا خبرشان می‌رسید. بااینهمه، در هیچ «جنبشی» شرکت فعال نداشت و، برعکس، خود را از مسائل سیاست دور نگه می‌داشت.

در چهل‌وپنج‌سالگی از سمت رسمیش کناره گرفت و بقیهٔ عمرش را همچون روشنفکر پرسه‌زن شهر می‌گذراند. در کتابفروشیها می‌چرخید و هر جا پایش می‌افتاد همچون مباحثه‌گری تیزاندیش و گزنده به گفت‌وگو می‌پرداخت و همچون رازدانان سنتی روستاها با هوشمندی و درایت پیشگویی می‌کرد. در طول این سی سال کتابهای بسیار و انبوهی از مقالات را برای روزنامه‌های فرانسوی و ایتالیایی می‌نوشت و، هرچند خود را به هیچ حزب معینی بسته

52. *Reflections on Violence*

۵۳. یکی از زندگینامه‌نویسان او گفته است که: "گونه‌گونی منابع او کاملاً با شیوهٔ بیان عاری از نظم و سبک غیرمتعارف او متناسب است".

54. Action Française

نمی‌دانست، نفوذی وسیع در میان جوانهای پرشور و انقلابی فرانسه و ایتالیا داشت. به لحاظ مقام او در ذهن علاقه‌مندانش، جالب نظر است که پس از مرگ وی در سال ۱۹۲۲، حکومتهای ایتالیا و روسیه هر دو پیشنهاد کردند که بنای یادبودی بر سر قبر وی ساخته شود. آخر رم و مسکو، به گفتهٔ ویراستارش، هر یک به شیوهٔ خود، آن اجتماعات لیبرال بورژوا را که سورل خود محکوم می‌کرد در هم کوبیده بودند.

به‌رغم انکار هرگونه میلی به رهبری کردن یک حزب و دوری‌گزینی بالفعل از کردوکار سیاست، سورل در تاریخ تفکر اجتماعی، به‌عنوان نظریه‌پرداز سندیکالیسم انقلابی صاحب مقام است. هرچند دامنهٔ تعلقات او وسیعتر و متنوعتر از آن است که اجازه دهد به‌طور دقیق برچسب مشخصی داشته باشد، از راه همین جنبش [سندیکالیسم] بود که انتظار داشت هدفهای آرمانیش تحقق پذیرد. واژهٔ «سندیکالیسم» از کلمهٔ معمول فرانسوی برای اتحادیهٔ کارگری برگرفته شده است و دقیقترین مفهوم آن عبارت است از سازمان محلی کارگران کارخانه‌ها یاکمون یا دیگر تقسیمات فرعی. دلیل تأکید سندیکالیست‌ها بر واحد کوچک را می‌توان با توجه به چند واقعیت دریافت. در فرانسه تا اواخر قرن نوزدهم صنایع کوچک وجود داشتند و این امر تجمع کارگران را در سازمانهای بزرگ دشوار می‌ساخت. همچنین، در پیشینهٔ انقلابی فرانسه سوءظنی نسبت به تجمعات وجود داشت و این احتمال می‌رفت که از این راه امتیازات خاصی دنبال شود که به هر صورت حاکمیت دولت ملی تضعیف گردد. این سوءِظن در قوانینی که تجمعات را دشوار و حتی غیرقانونی می‌ساخت بازتاب داشت، به‌طوری که وظایف انجمنهای کارگران به دادن خدمات معمول مؤسسات عام‌المنفعه محدود می‌شد. در ربع سوم قرن نوزدهم، دولتمردان چون در کارگران حمایتی بالقوه را برای برنامه‌های خود سراغ کردند، رفته رفته این محدودیتها را تخفیف دادند و در سال ۱۸۸۴ سندیکاها وجههٔ قانونی یافتند. در ظرف ده سال فدراسیونی از بورس‌های کار[55] محلی موفق شدند کنفدراسیون

55. Bourses de Travail

سراسری کار[۵۶] را به وجود آوردند که از آن پس صورت اصلی سازمان ملی کار را در فرانسه به خود گرفت.

استفادهٔ دولتمردان از کنفدراسیون همچون راهی برای پیشبرد غایات خود، شکافی را در رده‌های سندیکالیست‌ها سبب گردید. همچنانکه دولتمردانی چون میلران[۵۷]، ویویانی[۵۸]، و بریان[۵۹] یکی پس از دیگری ستیزه‌جویی را کنار می‌نهادند و احترام طبقهٔ متوسط را کسب می‌کردند، افراد ثابت‌قدم‌تر به بیهودگی عمل سیاسی معتقدتر می‌شدند. همین سندیکاهای انقلابی که از راه اعتصاب عمومی متعهد «عمل مستقیم» بودند، نظر سورل را به خود جلب کردند. درست است که دست آخر حتی از آنها هم سلب امید کرد؛ بااینهمه تفکر دربارهٔ برنامه و تاکتیک آنها، بیش از جنبشهای دیگری که در زمانهای مختلف مورد توجه قرار می‌داد، ذهن او را مشغول می‌داشت.

## فلسفهٔ سیاسی

### ماهیت اندیشهٔ سورل

چیزی که مشخص کردن جایگاه دقیق سورل را دشوار می‌سازد این است که علاقهٔ اصلی وی، چنانکه معمولاً برداشت شده است، نه به سیاست بلکه به اخلاق بوده‌است. ما او را یک «جوینده» برشمرده‌ایم و همین پیچ‌وتاب‌ها درجستجویی طولانی است که رده‌بندی او را دشوار می‌سازد. سورل در پی چه بود؟ پاسخ این است: اخلاقی نوین و سازنده، گونه‌ای تازه از فضیلت انسانی همراه با توان پالایش سیاست و جامعه. سورل فراروی دولتمردان ابن‌الوقت و طبقات میانهٔ محافظه‌کار روزگار خود، افزارمندِ بااخلاق و قهرمان‌صفت را قرار می‌دهد که سرسپردهٔ شغل و مفتخر از کار خویش است و به غنایم دیرینهٔ سیاست و اقتصاد بی‌اعتنا. این کارگر آرمانی، که زمانی هویت او را همچون جزئی از تودهٔ

56. Bourses de Travail
57. Millerand
58. Viviani
59. Briand

سندیکالیست‌های انقلابی می‌دانست، روایت اوست از ابرمرد نیچه، که او را نه به عنوان یک فاتح بل همچون مظهر عالی‌ترین فضایل انسانی به تصور می‌آورد که مقدر است سراشیب طولانی بی‌مایگی و تباهی را واگرداند. سورل به دولت فقط به‌عنوان چیزی که می‌بایست فروپاشانده شود توجه داشت، زیرا آن را دشمن سرسخت نیکی و اخلاق می‌پنداشت. از آنجا که دربارهٔ نهادهای سیاسی مطالب چندانی ننوشته است، وی را نمی‌توان ذیل مقولاتی مورد بحث قرار داد که در جمع‌بندی آثار نظریه‌پردازان سیاسی منظم‌تر مفید واقع می‌شوند.

سورل مطالعهٔ خود را از تاریخ شروع کرد و از آن چنین نتیجه گیری کرد که امور بشر در چرخه‌هایی حرکت می‌کند، یعنی هر دورهٔ «عظمت»[60] دورهٔ «انحطاط»[61]ی را در پی دارد. معتقد بود که رهایی از انحطاط بر اثر پیدایش اسطوره‌های احیاکننده امکانپذیر گردیده است که در آن، به‌طور ادواری، اخلاقی نوین به تأیید در آمده است. بدکاران در این تراژدی تکرارشونده، روشنفکران و دولتمردان بوده‌اند که در همهٔ اعصار اخلاق دیرینه را طرد کرده‌اند و تمامی تمدنها را به نابودی کشانده‌اند. ازاین‌رو، زوال تمدن یونان را به مردانی چون سقراط نسبت می‌دهد که با برنهادن اصل داوری و تشخیص فردی، عامل انحطاط عصر هلنی بوده‌اند. صعود آرام از این حضیض به یاری ایمان نوین مسیحیت به همراه «اسطورهٔ» رجعت[62] قریب‌الوقوع آن و اشرافیت خدمتگزار مسیح امکانپذیر گشت.

سورل فکر می‌کرد در زمان خود او چنین تجمعی از روشنفکران و دولتمردان در کار است و، بنابراین، کار آن را محکوم می‌کرد: "کارکرد راستین روشنفکران بهره کشی از سیاست است؛ کار دولتمرد دقیقاً شبیه کار فاحشه است و به هیچ مهارت فنی نیاز ندارد."[63] روشنفکران و دولتمردان هر دو وانمود می‌کردند که به پیشرفت باور دارند، تصوری که سورل همچون خرافه‌ای نفرت‌انگیز می‌پنداشت که بورژوازی آن را با دقت کامل از برای سرپوش

60. grandeur 61. decadence 62. Second Coming

63. G. Sorel, *Matériaux pour une Théorie du Proletariat* (Paris; Marcel Rivière et Cie), p. 98.

گذاشتن بر تباهی و پوسیدگی جامعهٔ معاصر پرورانده است.[۶۴]

در آغاز پژوهشمان، فلسفه‌ای کوچک از مردان اهل دنیا یافتیم که چنین می‌نمودند که از ثروتهایشان با شادکامی لذت می‌برند و نمی‌خواهند چیزی دربارهٔ دوراندیشی که سالیانی دراز به پدرانشان قبولانده شده بود بشنوند؛ همروزگاران لوئی چهاردهم لاف شگفتیهای روزگار خویش را می‌زدند و به اندیشه کردن دربارهٔ چیزهای زیبا روزبه‌روز شوق بیشتر می‌یافتند، چیزهایی که به منظور تضمین شادکامیهای هرچه بزرگتر آدمیان به‌طورطبیعی ایجاد می‌شد. پس از آن یک فلسفهٔ تاریخ به میان آمد که در روزگار بورژوازی لیبرال به مرحلهٔ نهایی خود رسید و هدفش نشان دادن این موضوع بود که دگرگونیهایی را که قهرمانان دولت مدرن دنبال می‌کنند ماهیت ضرورت دارند [یعنی جبراً باید صورت پذیرند]. امروزکار ما به نمایشکهای انتخاباتی رسیده است که به عوامفریبان اجازه می‌دهد که در جهت سلطهٔ حکمران، سپاهیان خود را هدایت کنند و بدین‌وسیله زندگی شادکامی را برای خویش تضمین کنند؛ برخی اوقات جمهوریخواهان صدیق می‌کوشند انزجار از این نوع سیاست را در لفاف تظاهرات فلسفی بپوشانند ولی همیشه براحتی می‌توان پوشش را از هم درید.

همهٔ ایده‌های مربوط به پیشرفت به شیوه‌ای غریب وگاه ابلهانه با هم آمیخته می‌شود زیرا دموکراسی ایده‌های زیادی از آن خود ندارد و کم و زیاد فقط با تکیه بر میراث رژیم قدیم[۶۵] حیات خود را حفظ می‌کند. ازجمله وظایف سوسیالیسم معاصر، در هم شکستن تمامی دم و دستگاه دروغپردازیهای دیرین و از میان بردن اعتبار کاذب

64. G. Sorel, *Les Illusions du Progrès* (Paris; Marcel Rivière et Cie, 1911), pp. 275-276.

۶۵. Old Regime، نظام اجتماعی و سیاسی فرانسه قبل از انقلاب ۱۷۸۹.ـ م.

مابعدالطبیعه عوامفریبان قرن هجدهم است.

بنابراین، دموکراسی زوال روزگار مدرن است، انحراف از معیارهای شرف و پارسایی، درستی و دوراندیشی است که، در نگر سورل، از ویژگیهای «رژیم قدیم» بوده است. چونان همیشه، اتحاد زیانبار دولتمردان و فیلسوفان آلامد بر بی‌مایگان گرفتار ابتذال سروری می‌کند. عجب آنکه، سورلِ سوسیالیست از فضایل پارسایانه‌ای جانبداری می‌کرد که فراورد اشرافیت اعتبارباختهٔ روزگار گذشته بود. می‌خواست آن پرهیزگاری سختگیرانه را بازگرداند که، درست یا نادرست، به گروهی برگزیده منتسب می‌کرد. این امر مستلزم برچیدن رژیم رسوای دموکراسی پارلمانی بود که بدین ترتیب توصیفش می‌کرد.[66]

دموکراسی در آشفتن اذهان مردم و در بازداری بسیاری از افراد هوشمند از دیدن چیزها به گونه‌ای که هستند کامیاب است، زیرا از پشتیبانی مدافعانی برخوردار است که در فن خلط کردن موضوعات ماهرند و در این راه از پیچ و تاب زبان، سفسطه گری، و ابراز پرهیبت سخنسرایی علمی بهره می‌جویند. این بویژه در مورد دورهٔ حاکمیت دموکراتیک صادق است که آنچه بر آدمیان حکومت می‌کند الفاظ بزرگ است نه اندیشه‌ها، دستورالعملهاست نه عقل و منطق، و جزمهایی است که کسی را خیال کاویدن مبدأشان نیست نه آموزه‌های مبتنی بر مشاهده.

سورل به هیچ یک از برهانهای معمول که در دفاع از دموکراسی عنوان می‌شود ــ از این قبیل که دموکراسی راهی برای سازش دادن اختلافها و یافتن برنامه‌هایی است که بر اساس آنها بتوان به حداقل توافق همگرایی دست یافت ــ اعتنا نمی‌کند. می‌پذیرد که این شیوه‌ها صلح و آرامش اجتماعی را پیش می‌برد

66. *Ibid.*, p. 10.

ولی در نگرش کلی خود آنها را توصیه نمی‌کند. نظامی که حیات راستینش، به گفتهٔ لاگاردل[۶۷]، یکی دیگر از رهبران این جنبش، مستلزم "حقه‌بازی، دوپهلوگویی، امتیازدهی، سازشگری، و دلجویی کردن" است، هرگز نمی‌تواند عالی‌ترین احساسات اخلاقی آدمیان را فرا بخواند. فضای پارلمان زهرآگین است و الفت طولانی با آن روان آدمی را به انحطاط می‌کشاند و اعضای خود را به همان بورژواهای سابقه‌دار مبدل می‌سازد که هیچ‌چیزی از دستشان بر نخواهد آمد. وانگهی دموکراسی بر اصلی —یعنی اصل حاکمیت مردم— تکیه دارد که هیچ آزمونی را بر نمی‌تابد.[۶۸]

> حکومت به‌وسیلهٔ تمامی شهروندان هرگز افسانه‌ای بیش نبوده است. ولی این افسانه واپسین کلام در علم دموکراتیک است. احدی تاکنون سعی نکرده است که این معما را بگشاید که چگونه رأی یک اکثریت عاری از نظم چیزی را فرامی‌آورد که روسو ارادهٔ عام مصون‌ازخطا می‌نامد. اغلب، نویسندگان سوسیالیست، به‌رغم ظنشان دربارهٔ ناکجاآبادیان قرن هجدهم، ایدهٔ روسو را باز احیا می‌کنند: می‌گویند که دولت دیگر وجود نخواهدداشت، زیرا پس از آنکه طبقات ناپدید شوند، دیگر ستمی در جامعه دیده نخواهد شد و حاکمیت همگانی نمایندهٔ کل جامعه خواهد بود. کوچکترین دلیلی برای تأیید این گفته‌ها وجود ندارد. وانگهی روسو برای [حل] معمای خود، ناپدید شدن هرگونه جناح‌بندی و دسته‌بندی را شرط کرده است؛ ولی این فرضیه‌ای واهی و نامحتمل است؛ زیرا تاریخ، در واقع، سرگذشت دسته‌بندیهای سیاسی است از برای فراچنگ‌آوردن دولت و اِعمال فنون غارتگری در درون آن.

67. Lagardelle
68. *Matériaux pour une Théorie du Proletariat*, pp. 118-119.

فزوده بر آن، طبق نظر سورل، دموکراسی در جستجویش برای یافتن وحدتی ناموجود، انگیزه‌های سالم و مفیدی را که از پیکار طبقاتی ناشی می‌شوند نفی می‌کند ـ و واقعیت پیکار طبقاتی حقیقت عظما و بنیادین سندیکالیست‌هاست. کارگران نمی‌توانند از راه همکاری با دولتمردان بورژوا به غایات خود رسند؛ سوسیالیسم سیاسی فرجامی جز ناکامی نخواهد داشت. سورل نقل می‌کند که خود وی پس از شرکت در دفاع از دریفوس[۶۹]، از دموکراسی سرخورده شد. وی بر این باور شد که "سوسیالیسم پرولتری یا سندیکالیستی نمی‌تواند به‌طور کامل طبیعت خود را محقق سازد مگر آنکه جنبش کارگری داوطلبانه‌ای بر ضد عوامفریبان تشکیل دهد." حاصل کلام آنکه، کارگران نباید رابطه‌ای با دولتمردان دموکرات داشته باشند. آنان بیشتر باید همچون فرقه‌ای جداشده از اجتماعی پوسیده هویت خویش را حفظ کنند، اجتماعی که با آن فقط می‌توانند در حال جنگ باشند.[۷۰]

•

سوسیالیسم سیاسی که، بنا به رسم معهود، خواستهای کارگران را همچون دعویهای ستودنی نسبت به حقوق ابطال‌ناپذیر مقام انسانی

۶۹. Alfred Dreyfus، در ۱۸۹۴ مقامی کوچک در وزارت جنگ فرانسه داشت. در این زمان اسنادی به دست آمد دال بر اینکه وی اطلاعات نظامی را در اختیار آلمانی‌ها قرار می‌دهد. او محاکمه شد، مجرم شناخته شد، در انظار عموم تحقیر شد، و سپس به جزیرهٔ شیطان گسیل گردید. بعداً هنگامی که سندی تازه کشف گردید حاکی از اینکه خائن حقیقی سرگردی به نام استرهازی (Major Esterhazy) بوده است، اعمال نفوذهای زیادی صورت گرفت تا از انتشار آن جلوگیری شود. دعوایی که از این ماجرا به وجود آمد جامعه و سیاست فرانسه را به دو اردوگاه سخت متخاصم تقسیم کرد و عواطف و احساساتی را برانگیخت که تا یک نسل بعد از میان نرفت. در سمت دفاع‌کنندگان دریفوس مردانی چون کلمانسو (Clemenceau) و والدک ـ روسو (Waldeck-Rousseau) قرار داشتند، که هر دو بعداً به مقام نخست‌وزیری رسیدند؛ ژورس (Jaurès)، رهبر سوسیالیست‌ها؛ و امیل زولای نویسنده که به جهت نوشتن کتابی راهی زندان شد. زولا در این کتاب حکومت فرانسه را از برای ایذا و آزار دریفوس محکوم کرد. از آنجا که دریفوس یهودی بود، یهودستیزان تلاش می‌کردند از تشکیل دادگاه مجدد برای رسیدگی به این موضوع جلوگیری کنند، و شماری بزرگ از همسویان کلیسایی و ناسیونالیست‌های افراطی که همچنان خواهان انتقام از آلمان به خاطر تحقیر فرانسه در سال ۱۸۷۱ بودند به یهودستیزان پیوسته بودند. دریفوس در ۱۹۰۶ از هرگونه جرمی مبرا اعلام شد و دوباره در مقام خویش در ارتش منتصب گردید. سالها بعد به فرماندهی یکی از دژهایی رسید که در جنگ جهانی اول از پاریس دفاع می‌کردند و پس از جنگ با درجهٔ سرهنگ دومی بازنشسته شد.

70. *Ibid*., pp. 276-277.

عرضه می‌دارد، خود بی‌قیدوشرط تسلیم علایق مادی می‌شود، بنابر این، مستعد است که پیدایش مجدد آفات آن دموکراسی را سبب شود که با تحریک فقرا علیه اغنیا شهرهای یونان را به نابودی کشاند. دموکراسی دوران مدرن همچنان می‌تواند خطاهای بسیار مرتکب شود بدون آنکه سبب فجایعی گردد که دموکراسی عهد باستان فرامی‌آورد. زیرا صنعت ثروتهای زیادی از طبیعت به دست می‌آورد، حال آنکه اقتصاد مردم قدیم اقتصاد فقر بود.[۷۱] به این دلیل نمی‌توان گفت که سوسیالیست‌های سیاسی ملتهایی را که به آنها [یعنی سوسیالیست‌های سیاسی] اعتماد دارند به مرگ و نابودی راهبر خواهند شد، ولی دست‌کم این مسلم است که هیچ چیز بزرگی از یک جنبش کارگری به رهبری دولتمردان به دست نخواهد آمد... لیکن سندیکالیسم می‌تواند عظمتی را سبب شود.

## اخلاق کارگاه

انتقاد سورل از دموکراسی، در اصل، این است که دموکراسی خواه ناخواه نوعی اولیگارشی [یا گروه‌سالاری] عوامفریبان فاقد اصول را می‌پرورد که کارشان چک‌وچانه زدن است و برای کارچاق‌کنی‌ها و واسطه‌گریهای اشخاص پاداش می‌گیرند که خود فی‌نفسه نشانهٔ بی‌چون‌وچرای ورشکستگی اخلاقی است.[۷۲] چون دموکراسی را به‌مثابهٔ شیادی و عوامفریبی طرد کنیم، باید شیوهٔ دیگری را برای احیای اخلاق بیابیم، والا اوضاع بدتر از بد خواهد شد و فرجام کار همان ویرانی و فلاکتی خواهد بود که سقوط رم به دنبال داشت. بر نهادن

۷۱. در اینجا سورل یک پابرگ اضافه می‌کند: "بدین علت است که ایالات متحد هنوز زیر سنگینی جنایات دولتمردان خود فرو نریخته است".

۷۲. "دولتمردان کسانی هستند که هوششان صرفاً به‌وسیلهٔ اشتهای سیری‌ناپذیرشان تیز می‌شود و عطش به دست آوردن کارهای پرمداخل، در آنها مکر روبه‌صفتان را پرورش می‌دهد." تأملاتی در باب خشونت، ص ۱۷۱.

معیارهای نوین رفتار تنها به‌وسیلهٔ طبقه‌ای تحقق خواهد یافت که از کار سیاست مستقل باشد و در اخلاق پارسایی، والایش‌یافته‌تر از آن باشد که بر اثر اغوای اجرهای مادی معمول از صراط مستقیم خویش انحراف یابد. سورل معتقد بود که چنین طبقه‌ای را در کارگران سندیکالیست یافته است. این افراد سرسخت و ناسازشگر، جامعه را تهذیب خواهند کرد، درست همان‌گونه که رهبانگاهها پرهیزگاری[۷۳] کلیسا را، آن زمان که به دست ابن‌الوقتان جاه‌طلب و دولتمردان روحانی به فساد و تباهی کشانده شده بود، زنده کردند. در نگر او، جامعه پدیداری چندوجهی و چندگانه[۷۴] است، و در میان صدها انجمنی که آن را تشکیل می‌دهند، آن یگانگی فرجامین که جامعه در وسیعترین حد خود، یعنی ملت، باید الگوی خویش قرار دهد و اخلاق خود را از آن برگیرد، سندیکاست.[۷۵]

> اگر کسی از ایدهٔ سندیکایی آغاز کند، کاملاً به‌طور طبیعی بدانجا خواهد رسید که تمامی جامعه را ذیل جنبهٔ اقتصادی بنگرد ــ همه چیز از روی کارگاه که به ترتیبی منظم، بدون اتلاف وقت یا هرگونه بلهوسی، راه پیشرفت را طی می‌کند الگوبرداری خواهد شد.
> اگر سوسیالیسم بخواهد رژیم کارگاه را در جامعه برقرار کند، محال است اهمیت زیاده‌ازحد به آن پیشرفتی بدهد که در انضباط کار، سازمان تلاش جمعی، و کارکرد مدیریت فنی صورت می‌پذیرد. بهره‌گیریهای نیکو از کارگاه، بی‌شبهه سرچشمهٔ قانون آینده است. سوسیالیسم نه‌تنها ابزارهای ساخته و پرداختهٔ سرمایه‌داری و دانشی را که از پیشرفتهای فنی به دست می‌آید به ارث خواهد برد، بلکه از آن فرایندهای تعاونی که در کارخانه‌ها به منظور استفاده از حداکثر وقت، توان، و مهارت افراد برقرار می‌شود نیز بهره خواهد گرفت.

73. asceticism 74. pluralistic 75. *Ibid.*, p. 70.

سورل، تقریباً با زبانی شاعرانه، کارگران خود را به گونهٔ بهتر کشاورزان تشبیه می‌کند.[۷۶]

نوع خشنی از کشاورزی وجود دارد که در آن آدمیان به‌عبث در پی امتیازات منسوب به دارایی هستند؛ ولی نوع دیگری وجود دارد که قرنها از بیشتر اشتغالات شهری برتر بوده است، و همین نوع کشاورزی بوده است که شاعران در تحسینش سخنها گفته‌اند زیرا در آن سرشت زیبایی را برمی‌نگرند. دارایی گویی امتیاز اصلیش این است که می‌تواند زارع را در راهی قرار دهد که به یک هنرمند مبدل شود. اهمیت این ملاحظه برای سوسیالیسم بسیار بزرگ است.
کارگاه دوران مدرن، عرصهٔ آزمایشهایی است که بی‌وقفه کارگر را به پژوهشهای علمی برمی‌انگیزد. این هدف می‌تواند با انواع روشها تحصیل گردد که هر یک از آنها همواره موقتی پنداشته می‌شود. بنابراین، بایسته است که آدمی برای مسائل گوناگونی که روشهای جاری تولید پیش می‌آورد چشم خود را باز نگه دارد. در این ساحت بهتر آن است که به روالهایی نظر افکنیم که از دیرباز در کشاورزی در کار بوده‌اند: اغلب می‌گویند که این انگورکاران چقدر منطقی، کنجکاو، و جستجوگرند، کسانی که بیشتر به کارگران ماهر کارگاههای مد روز شبیهند تا به کارگر ساده؛ شخصی که در کار پرورش انگور و تولید شراب است به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند با روشی تکراری و یکنواخت سرکند، زیرا هر سال با محصول خود دشواریهای تازه‌ای را فرامی‌آورد؛ در تاکستانهای بزرگ، انگورکاران هر دوره از حیات یک درخت انگور را با نهایت دقت دنبال می‌کنند.

76. *Les Illusion du Progrès*, pp. 282-283.

روشن است که سورل در برنهادن اخلاق کارگاه همچون معیار اخلاق در وجه کلی، روایتی آرمانی از استادکار عصری گذشته را همچون مدل مطلوب خویش برمی‌گزیند. آن نظام کارگاهی که وی درباره‌اش می‌نویسد شباهت چندانی به نظام کارگران کنونی یا حتی نظام کارگران زمان خود او ندارد و بعید است آن سختگیری اخلاقی که مورد تأییدش بود هرگز، جز در موارد استثنایی، تحقق یافته باشد. بااینهمه، معتقد بود که انضباط سندیکاها می‌تواند به موقعیتی دست یابد که در آن خرابکاری پذیرفته نباشد و حتی افراط [در خوردن مشروبات الکلی] هم پایان یابد.[۷۷] این امر را که سورل نوعی اخلاق برگزیدگان را در میان کارگران سرمشق قرار می‌دهد و بر آن تکیه می‌کند، باید در نفوذ پرودون علت‌یابی کرد. کسی که استادکار پرمهارت دوران ماقبل کارخانه را همچون تجسم برترین فضیلت [یا اخلاق] صنعتی می‌انگاشت.[۷۸] سورل در پیرایشگری[۷۹] پرودون سهیم بود و، به‌عنوان یک مهندس، احترام زیادی برای کار درست قائل بود. ولی حتی اگر بپذیریم که هوشیاری و وجدان بیدار را باید در میان صنعت‌پیشگان منفرد یافت، اینها هم دیگر کارگران نمونه‌وار نیستند.

در حقیقت، سورل اعتقاد چندانی به معیارهای اخلاقی انسان ساده نداشت و، درعین‌حال که به گرایشهای گروه‌سالاری [اولیگارشیکِ] دموکراسی سیاسی اعتراض داشت، آنچه در واقع پیشنهاد می‌کرد نوعی گروه‌سالاری پایبند به اخلاق و فضیلت به‌عنوان وسیلهٔ اصلاح جامعه بود. بنابراین، اندیشهٔ یک جامعهٔ تعاونی مرکب از انجمنهای حرفه‌ای خودمختار را رد می‌کرد، چیزی که از سوی دورکم جامعه‌شناس پیشنهاد شده بود و، به جای آن، برگزیدگانِ خود را در

۷۷. سورل مورد باراندازان انگلیسی را ذکر می‌کند که بسیاری از آنها، به گفتهٔ او، زیر نفوذ اتحادیهٔ کارگری "عادات زیاده‌روی خود را [در خوردن مشروبات الکلی] ترک کردند و در پاره‌ای موارد حتی به کلی از خوردن مشروبات الکلی پرهیز کردند."

۷۸. Pierre Joseph Proudhon (۱۸۰۹-۱۸۶۵)، آنارشیستی بود که در آثار پرحجم خود شاید قوی‌ترین انتقاد را از جمع‌باوری [یا مالکیت اشتراکی] و حاکمیت سیاسی قرن نوزدهم به عمل آورده باشد. او معتقد بود که پیشرفت اخلاقی فرد در غایت امر ضرورت حکومت را از بین خواهد برد، و خواهان جامعه‌ای بود دارای سامانی منعطف و مرکب از گروههای اقتصادی خودمختار.

79. puritanism

اقلیت خودآگاه کارگران سندیکالیست می‌یافت.[۸۰]

موسسه[۸۱] (یعنی انجمن حرفه‌ای) که در آن لزوماً روحیهٔ اداری مستعد سلطه یافتن است، فروتر از سندیکایی است که در آن کارگرانی مجتمع می‌شوند که تا حدی شگرف قابلیت تولیدی، نیروی فکری، و فداکاری رفیقانه از خود نشان داده‌اند، و در دل آن، آزادی به شیوه‌ای مطلوب سامان می‌پذیرد و در آن، به علت ضرورتهای پیکار اقتصادی، ارادهٔ معطوف به همبستگی همیشه قوی و استوار است.
به علت این خصلت کشمکش دائمی اراده، سندیکاها، در صورتی که نوعی احساس وظیفه‌شناسی تمام‌عیار که از سنت دیرین فراآمده باشد بر آنها غلبه داشته باشد، رفته‌رفته نقش مقامات اجتماعی[۸۲] را به خود می‌گیرند که می‌توانند وظایف حیاتی را انجام دهند؛ هنگامی که این حالت روانی به تباهی گراید، این مقامات به یک اولیگارشی مبدل می‌شوند و همان کسانی که باید تحت حمایتشان قرار گیرند بر ضدشان طغیان می‌کنند.

سورل در اختصاص دادن نقش «مقامات اجتماعی» به سندیکاها چیزی را پیشنهاد می‌کند که بعدها کمونیست‌های روسی رهبری اقلیت خودآگاه پرولتاریا نامیدند. وی، همراه با سندیکالیست‌های دیگر، برای اکثریتها، انتخابات، و نمایندگان صرف جز تحقیر چیزی قائل نبود. این فلسفهٔ «عمل مستقیم» بر این باور بود که هنگامی که روز نبرد فرا رسد فقط چند روح استوار شایستهٔ به دست گرفتن قدرتند، و به اینان امتیازات ویژه و حرمتی فوق‌العاده اختصاص داده می‌شود. به سخن لاگاردل، "گروهی نخبه تشکیل می‌شود که به مقتضای ماهیت

80. *Matériaux pour une Théorie du Proletariat*, p. 128.
۸۱. corporation (= سازمان صنفی).ـ م.
۸۲. social authorities (= مراجع اجتماعی).ـ م.

خود توده را پیش می‌برد و به عرصهٔ نبرد راهبریش می‌کند." تنها قیدی که بر این رهبران نهاده می‌شود این است که آنها "هماهنگ با عمیقترین غریزهٔ توده‌ها" گام برمی‌دارند.[۸۳] همانندی این گروه با توصیف استالین از حزب کمونیست در مقام طلایه‌دار طبقهٔ کارگر زیادتر از آن است که نیازمند تأیید باشد.

به‌استثنای چنین ارجاعات ابهام‌آمیزی به «هماهنگی با غریزهٔ توده‌ها»، نه سورل و نه هر نویسندهٔ سندیکالیست دیگر هیچ‌کدام نمی‌گوید که چگونه این گروه نخبگان باید تشکیل یابد، یا در برابر چه مرجعی باید مسئولیت داشته باشد (اگر مرجعی مورد قبول باشد). تنها چیزی که می‌گویند این است که «آن گروه خود تشکیل‌دهندهٔ خویشند»، که عملاً معنایی جز این نخواهد داشت که رهبران، خود خویشتن را انتخاب می‌کنند. بنابراین، اگر سندیکالیست‌ها برنامه‌ای مشخص برای بازسازی اجتماعی می‌داشتند، نخبگان آنان از هر مسئولیتی فارغ می‌بودند. موجب شگفتی است که سورل به دموکراسی از این نظر می‌تاخت که [در نظر او] به نوعی اولیگارشی می‌رسید، ولی این احتمال را نادیده می‌گرفت که نخبگان اشراف اخلاقی که به انتخاب خود بر مسند قدرت می‌نشینند چیزی جز اولیگارشی نخواهند بود. حقیقت این است که نظریهٔ سیاسی وی می‌تواند توجیه‌کنندهٔ هر نظام استبدادی باشد مگر آنکه آدمی بتواند باور کند که قدرت موجب فساد دارندگان خود نخواهد شد. برترین چیزی که می‌توان در حق نظریهٔ سورل گفت این است که، مانند فلسفه‌های نیچه و برگسون، فراخوانی شورمندانه است به یک آیین قهرمانی رمانتیک و ستایش عمل است از بهر عمل.

حتی شگفت‌آورتر این است که سورل که، در تحلیل نهایی،فردی پایبند سنت است، در فراخوانیش به عمل دقیقاً همان سنتی را زیر پا می‌نهد که به گفتهٔ خود قصد احیایش را دارد. بر این باور است که «عظمت» در آینده‌ای بهتر دوباره فراخواهد آمد زیرا نمی‌تواند الی‌الابد از دست مردمی به در رود که «گنجینه‌های قیاس‌ناپذیر فرهنگ باستان و سنت مسیحی» را در اختیار دارند، و بااینهمه، مجموعهٔ کار او هوشمندی موشکافانه‌ای را نشان می‌دهد که تمامی توان

83. Hubert Lagardelle, *Le Socialisme Ouvrier*, pp. 370-371.

خود را برای لغو آن سنت و فرهنگ به کار می‌گیرد.

## استراتژی سندیکالیسم: اعتصاب عمومی

استراتژی سندیکالیسم تقریباً تماماً در مفهوم اعتصاب عمومی جای می‌گیرد. هنگامی که سخن سورل را دربارهٔ این مفهوم می‌خوانیم باید این نکته را دریابیم که آنچه وی از این مفهوم در نظر دارد دو چیز کاملاً متفاوت است. زمانی دربارهٔ خیزش بالفعل کارگران به قصد در هم کوبیدن نظم موجود سخن می‌گوید، و زمانی دیگر مرادش از «اعتصاب عمومی» چیزی است که «اسطوره» می‌خواند —یعنی، حالتی انقلابی از ذهن که در جهت نوعی عمل قهرمانی در حرکت است، عملی که از برای بازگردان «عظمت» به امور بشر پیش‌نگری و طراحی می‌شود. سورل در حقیقت بیشتر به برداشت دوم توجه داشت تا به برداشت اول، ولی خشم او نسبت به آنچه بی‌عدالتیهای نظم اجتماعی موجود می‌پنداشت چنان عظیم بود که در تاختن به آن از هر دو برداشت با نظر مساوی بهره می‌جست، و بی‌شک در این راه تا حدی زیاد موجب سرگشتگی خوانندگان خود می‌شد.

اندیشهٔ اعتصاب عمومی همچون یک خیزش مادی بالفعل از سندیکالیست‌ها ریشه نگرفت. در اوایل قرن نوزدهم رهبران کارگران انگلستان و فرانسه یک توقف کار عمومی را به‌عنوان راهی برای جبران نارضایتیهای اقتصادی و سیاسی پیشنهاد کردند. در طول این قرن، اندیشهٔ اعتصاب عمومی به کرات در تفکر نویسندگان رادیکال بازتاب دارد. در واقع، در خود فرانسه شخص مطرحی چون آریستید بریان —پیش از آنکه «سرشناس» شود— فدراسیون ملی سندیکاها را متقاعد نمود که برنامهٔ [اعتصاب] را تأیید کند، و در اواخر قرن، کنفدراسیون عمومی کار، آن را به‌عنوان یک سلاح [مبارزاتی] پذیرفت. در واقع در اروپا اغلب گونه‌های مختلف اعتصاب عمومی به منظور گرفتن امتیازاتی از کارفرمایان و حتی از دولت صورت گرفته است. بدین ترتیب

بخشی از امتیازاتی که دولتهای بلژیک، سوئد، و روسیه در واپسین سالهای قرن نوزدهم و دهۀ نخست قرن بیستم اعطا کردند ناشی از اعتصابات عمومی بوده است.

در آثار سورل قطعاتی هست که کارگران را به زمین نهادن ابزارشان برمی‌انگیزد و بدین ترتیب می‌خواهد چرخش اقتصاد را متوقف سازد تا جبراً شرایط کار بهبود یابد. لیکن تأکید اصلی او بر اعتصابی نبود که در فاهمهٔ ذهن عادی قرار دارد. در نگر سورل، اغلب اوقات اعتصاب، اگر نگوییم سلاحی عرفانی، سلاحی والاتر از عرف عام بود. اعتراض برای نان و پنیر را به‌عنوان هدفهای معمول اعتصاب خوار می‌داشت و اعتصاب عمومی را راهی می‌دانست که از گذر آن، کارگران برای رهبری اخلاقی در جامعه‌ای نوین آماده و پرورده می‌شدند. به سخن دیگر، اعتصاب عمومی واپسین عمل انضباطی بود که به توسط آن باید «اخلاق کارگاهی» بر تمامی جامعه حاکم گردد. در نظر سندیکالیست‌های دوآتشه، پیکار کردن صرفاً از برای دستمزد بهتر و ساعات کار کمتر چیزی بالاتر از آن نبود که لنین بعدها «اخلاق اتحادیه‌ای» خواند ـ یعنی چیزی که به لحاظ اخلاقی بسیار مادون آن دگرسازی کلی رفتارها بود که اعتصاب عمومی در آنِ واحد هم علتش بود و هم گواهش.

به سخن کلی، سندیکالیست‌ها غایات سیاسی را برای اعتصاب عمومی نمی‌پسندیدند. دلیل این موضوع صرفاً این است که آنان امید به دستیافتهای سیاسی را امیدی واهی می‌پنداشتند. دولت، به‌گونه‌ای که به‌وسیلهٔ دولتمردان بورژوا و روشنفکرانِ دست‌آموزشان اداره می‌شود، به جای آنکه اصلاح شود باید منهدم گردد. به جای آن ـ هرچند دربارهٔ آینده نظر چندان روشنی نداشتند ـ یحتمل نوعی آنارشی گروههای تولیدکننده برقرار خواهد شد. به هر تقدیر، دولت، و همراه آن طاعونِ بی‌مایگی و شیادی، می‌بایست از صحنهٔ هستی زدوده شود.

این تفاوت درخور اهمیت نیست که آیا سندیکالیست‌ها از اعتصاب عمومی نوعی توقف عمومی کار را در نظر داشتند، یا اعتصابهای پراکنده در کارگاههای

مختلف یا واحدهای تولیدی مرادشان بود. نکته‌ای که نباید فراموش شود این است که سندیکالیست‌ها بیشتر اخلاقگرا[۸۴] بودند تا سیاستمرد اهل عمل. سندیکالیست هر اعتصاب را فی‌نفسه ستودنی می‌دانست ــ نه از برای هدفهایی که بر می‌آورد، بل صرفاً به علت آنکه گواه و نشانهٔ آگاهی طبقاتی و انضباط اخلاقی کارگران بود. در اندیشهٔ سورل خشونتی که در یک اعتصاب نشان داده می‌شد ذاتاً خوب بود، و تأکید بر تفضیلات یا هدفها را بیهوده می‌انگاشت. اعتصاب، هر اعتصابی، به‌عنوان شیوهٔ برساختن بهترین نمونهٔ سوسیالیست، ارزشمند است و به هیچ توجیه دیگری نیاز ندارد.[۸۵]

سه خصیصه مهم باید در تز اعتصاب عمومی مورد توجه قرار گیرد:
۱. نخست آنکه، این تز با نهایت وضوح این واقعیت را بیان می‌کند که زمان انقلابهای دولتمردان به سر رسیده است و، بنابراین، پرولتاریا برآمدن سلسله‌مراتبهای جدید را اجازه نخواهد داد. این فرمول از حقوق انسان، عدالت مطلق، قوانین اساسی، یا پارلمان‌ها چیزی نمی‌شناسد؛ و نه‌تنها حکومت بورژوازی سرمایه‌دار بلکه هر سلسله مراتب کم‌وبیش شبیه سلسله‌مراتب بورژوازی را انکار می‌کند. حامیان جدی اعتصاب عمومی قصد دارند هر چیزی که توجه به لیبرال‌های پیشین را بازطلبد از میان بردارند: سخنرانی از تریبونها، ادارهٔ افکار عمومی، تجمع احزاب سیاسی. این اندیشه کارش تا برانداختن بنیاد جهان بالا می‌گیرد، ولی مگر سوسیالیسم نگفته است که قصد دارد یکسر طرحی نو در اندازد؟
۲. کائوتسکی می‌گوید سرمایه‌داری نمی‌تواند ذره ذره برچیده شود و سوسیالیسم نمی‌تواند مرحله به مرحله تحقق پذیرد. این تز هنگامی که بخواهیم سوسیالیسم پارلمانی به وجود آوریم بی‌معناست؛ در واقع، هنگامی که یک حزب به یک اجلاس شورایی وارد می‌شود

84. moralist 85. *Ibid.*, pp. 59-61.

این امید را دارد که از حریفان خویش امتیازاتی بگیرد؛ و تجربه نشان می‌دهد که در این راه موفق می‌شود. سیاستهای انتخاباتی همیشه تکاملی است حتی اگر در غالب اوقات ناچار شود اصل پیکار طبقاتی را بپذیرد. اعتصاب عمومی یک شیوهٔ مشخص بیان تز کائوتسکی است، تا این زمان هیچ فرمول دیگری پیشنهاد نشده است که بتواند چنین کند.

۳. اعتصاب عمومی از تفکر عمیق دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ زاده نمی‌شود؛ زادهٔ عمل است. اعتصابها رویدادهای صرف اقتصادیند که اگر انقلابیون برای دگرگون ساختن ماهیت آنها مداخله نمی‌کردند و آنها را به صورت حادثه‌هایی در مبارزات اجتماعی در نمی‌آورند، اهمیت چندانی نمی‌داشتند. هر اعتصاب، هرچقدر هم در محدودهٔ محلی باشد، ستیزی است در نبردی بزرگ که اعتصاب عمومی خوانده می‌شود. در اینجا همخوانی اندیشه‌ها چنان سهل است که فقط لازم است آنها را به کارگران خاطرنشان کنیم تا همه سوسیالیست شوند. زنده نگه داشتن اندیشهٔ جنگ، امروز بیش از گذشته ضروری به نظر می‌رسد چرا که کوششهایی صورت می‌گیرد تا آرامش اجتماع را رویاروی سوسیالیسم قرار دهند.

این شوق شدید سورل به ایمان راستین بود که محققاً وی را به جاهای عجیب کشاند. هنگامی که می‌گوید سوسیالیسم نمی‌تواند جز در طغیانی آتشین تحقق پذیرد، بکل از تاکتیک‌های تکاملی[۸۶] فابیان‌ها و احزاب تجدیدنظرطلب[۸۷] برّ اروپا[۸۸] غفلت می‌کند. البته علت این امر این است که سورل بحث خود را دربارهٔ اعتصاب عمومی با این فرض آغاز می‌کند که این شیوهٔ متعارف که مجالس انتخابی، سیاستها را ساخته و پرداخته می‌کنند خود به‌نحوی درمان‌ناپذیر

86. evolutionary tactics

87. revisionist parties

۸۸. Continent، اروپای بدون انگلستان.ـ م.

آلوده به فساد و تباهی است.[۸۹] ولی نمی‌گوید که بعد از انفجار امور چگونه باید پیش رود — درواقع اصلاً موضوع را نامربوط می‌داند — و خودش، اگر نه خواننده‌اش را، به گفتن این نکته خرسند می‌کند که ایدهٔ صرف اعتصاب عمومی "روحیه‌ای قهرمانی در پرولتاریا به وجود می‌آورد که همهٔ نیروهای خود را در جهت شرایطی بگستراند که عملکرد آزاد و ایجاد یک کارگاه فوق‌العاده پیشرونده را امکانپذیر کند." به هیچ چیز نباید اجازه داد در تحقق این سرچشمهٔ الهام مقدس مداخله کند؛ نه، حتی برتر از آن، اکنون بیش از هر زمانی مهم است که روحیهٔ سلحشوری زنده نگه داشته شود و سوسیالیست‌ها بر اثر طرح و تمهیدهایی از برای «آرامش اجتماعی» سرگشته و ایمان باخته نشوند.

## نقش اسطوره در سیاست

منتقدان سورل در نشان دادن ماهیت غیرعملی پیشنهادهای وی خستگی‌ناپذیر بودند. لیکن همهٔ انتقادها از لحاظ توجه به تصور او از اعتصاب عمومی در حد کاملاً پروردهٔ آن، به نکتهٔ اصلی نمی‌پرداختند. زیرا مراد از اعتصاب عمومی به‌هیچ‌وجه یک قیام همه گیر نبود بلکه بیشتر انگاره‌هایی[۹۰] بود که از نظر سورل هدف اصلیشان دگرگون‌سازی منشها بود. درواقع این همان چیزی است که سورل «اسطوره» می‌نامید و بدین شرح توصیفش می‌کرد:[۹۱]

۸۹. سورل احترامات فائقهٔ خود را بدین‌ترتیب نثار سوسیالیسم انگلستان می‌کند: "اینکه اعتصاب عمومی در انگلستان معاصر چندان مورد پسند عموم نیست، حجت ضعیفی است در برابر اهمیت تاریخی این ایده، زیرا فقدان فهم انگلیسی‌ها از جنگ طبقاتی زبانزد خاص و عام است؛ تصورات آنان بشدت متأثر از نفوذهای قرون وسطایی است؛ هنوز در نظر آنان اصناف ممتاز، یا دست‌کم مورد حمایت قوانین، حد آرمانی سازمان طبقه کارگر است؛ در انگلستان است که اصطلاح اشرافیت طبقهٔ کارگر، به‌عنوان نامی برای اتحادیه‌های کارگری، اختراع شد و، درواقع، جنبش اتحادیهٔ کارگری در پی اکتساب امتیازات قانونی است. بنابراین می‌توانیم بگوییم بیزاری انگلیسی‌ها از اعتصاب عمومی باید از طرف همهٔ کسانی که بر جنگ طبقاتی همچون گوهر سوسیالیسم می‌نگرند، به‌عنوان امارهٔ محکمی به نفع اعتصاب عمومی برنگریسته شود." به نقل از:
*Reflections on Violence* (Allen and Unwin), p. 132.

90. images

91. *Ibid.*, pp. 130-136.

سندیکالیسم می‌کوشد روشهایی از بیان را به کار گیرد که نور کاملی بر چیزها می‌تاباند تا آنها را دقیقاً در جایگاهی قرار دهد که طبیعت به آنها اختصاص داده است و تمامی ارزش نیروهایِ در کار را بازنمایاند. اگر بخواهیم تصوری روشن از جنبش سندیکالیستی داشته باشیم مخالفتها به جای آنکه پوشانده شود، باید با وضوح کامل بازتابانده شود؛ گروههایی که رویاروی هم پیکار می‌کنند باید تا حد امکان مستقل و جمع‌وجور نشان داده شوند؛ به اجمال، حرکتهای توده‌های سربه‌طغیان‌برداشته باید به شیوه‌ای بازنمایانده شود که بر روح انقلابیون تأثیری ژرف و پایا بنهد.

این نتایج به هر ترتیب معینی با استفاده از زبان معمولی حاصل نمی‌شود؛ باید از مجموعه‌ای از انگاره‌ها استفاده شود که فقط با شهود، و پیش از آنکه هرگونه تحلیلی به عمل آید، قادر باشد تودهٔ احساسات را همچون یک کل یکپارچه برانگیزد تا با تجلیات مختلفِ جنگی که سوسیالیسم بر ضد جامعهٔ مدرن به راه می‌اندازد انطباق داشته باشد. سندیکالیست‌ها به‌وسیلهٔ متمرکز ساختن تمامی سوسیالیسم در درام اعتصاب عمومی این مسئله را به کمال حل می‌کنند؛ بدین ترتیب دیگر محلی برای سازش ضدونقیض‌ها در دوپهلوگوییهای استادان باقی نمی‌ماند؛ همه چیز بوضوح طرح و تفصیل می‌شود به‌طوری که بیش از یک تفسیر از سوسیالیسم امکانپذیر نباشد. این شیوه همهٔ آن امتیازاتی را دارد که، طبق آموزهٔ برگسون، شناخت «یکپارچه»[92] نسبت به تجزیه و تحلیل داراست، و شاید امکانپذیر نباشد نمونهٔ دیگری ذکر شود که چنان بی‌کم‌وکاست ارزش آموزه‌های معروف استاد را نشان دهد. ...

تجربه نشان می‌دهد که قالب‌بندی یک آینده، برای زمان تعیین نشده، هنگامی که به شیوهٔ خاصی صورت پذیرد، بسیار مؤثر است و

92. integral knowledge

دشواریهایش بسیار اندک است؛ هنگامی چنین می‌شود که پیش‌بینی آینده شکل آن اسطوره‌هایی را گیرد که همهٔ گرایشهای قوی یک ملت، یک حزب، یا یک طبقه را در بر داشته باشد، گرایشهایی که با سماجت غرایز، در همهٔ اوضاع و احوال زندگی عارض ذهن می‌شود؛ و جنبه‌ای از حقیقت را به امیدهای عمل مستقیم می‌دهد که بر اثر آن آدمی می‌تواند ساده‌تر از هر شیوهٔ دیگری امیال، شهوات، و کردوکار ذهنی خود را اصلاح کند... صدق این موضوع را می‌توان با نمونه‌های بسیار نشان داد.
مسیحیان نخستین انتظار داشتند با آغاز سلطنت قدیسان و در پایان عمر نسل اول، مسیح بازگردد و تمامی عالم کفر و شرک نابود شود. این کُن‌فیکون صورت نگرفت ولی اندیشهٔ مسیحی از این اسطورهٔ آخرالزمانی بهره‌ها گرفت، به‌طوری که برخی پژوهندگان معاصر بر این نظرند که تمامی موعظه‌گری مسیحیت صرفاً به این یک نکته بازمی‌گردد. آمالی را که لوتر و کالون از تعالی مذهبی اروپا برساخته بودند به‌هیچ‌وجه تحقق نیافت... [ولی] آیا بایسته است که بنا بر این دلیل، دستاورد عظیمی را که از رویاهای آنان در مورد طرح نو مسیحیت حاصل آمد انکار کنیم؟ باید پذیرفت که تحولات راستین انقلاب به‌هیچ‌روی شباهتی به آن تصاویر افسونگرانه‌ای که شوق آتشین رهبران نخستین آن را ایجاد کرده بود نداشت؛ ولی آیا انقلاب بدون این تصاویر می‌توانست پیروز شود؟...
بنابراین، آگاهی از محتویات اسطوره‌ها از لحاظ تفصیلاتی که در واقع بخشی از تاریخ آینده را تشکیل خواهد داد، اهمیت چندانی ندارد؛ آنها چیزی همچون تقویمهای نجومی نیستند؛ حتی ممکن است هیچ‌یک از محتویات آنها، مانند رخدادی که مسیحیان نخستین انتظارش را داشتند، به واقعیت نپیوندد. در زندگی روزمرهٔ خود ما، آیا بسیار پیش نیامده که چیزهایی در عرصهٔ واقعیت رخ دهد که بسیار

از تصور پیشاپیش ما از آن متفاوت باشد؟ و همین موضوع ما را از ادامهٔ باور به قطع و یقین‌ها باز نمی‌دارد؟...

اسطوره را باید همچون وسیلهٔ عمل بر اساس واقعیات زمان حال برنگریست؛ بحث در این باره که تا کجا می‌توان به معنای حقیقی، اسطوره را به‌عنوان تاریخ آینده پذیرفت تلاشی بیهوده است. اسطوره فقط در تمامیت خود است که حائز اهمیت است؛ اجزاءِ آن فقط تا آنجا که اندیشهٔ اصلی را بازمی‌نمایانند درخور توجهند. بنابراین از مباحثه دربارهٔ رخدادهایی که می‌توانند در جریان یک جنگ اجتماعی حادث شوند و بحث دربارهٔ مبارزه‌هایی که بتوانند پیروزی را به‌طور قطع از آن پرولتاریا سازند، نتیجهٔ مفیدی حاصل نمی‌شود؛ حتی اگر فرض کنیم که انقلابیون کاملاً و تماماً در برپا کردن این تصویر خیالی از اعتصاب عمومی به بیراهه رفته‌اند، این تصویر باز هم می‌تواند در فرایند آماده‌سازی برای انقلاب رکنی مهم از قدرت باشد، البته در صورتی که همهٔ آرمانهای سوسیالیسم را در برگرفته باشد و به تمامیِ مجموعه تفکر انقلابی دقت و صلابتی را داده باشد که از دست هیچ شیوهٔ تفکر دیگر برنیامده باشد.

بنابراین، اگر بخواهیم اهمیت اعتصاب عمومی را ارزیابی کنیم، باید همهٔ آن شیوه‌های بحث را که میان دولتمردان، جامعه‌شناسان، یا کسانی که مدعی علم سیاستند جاری است کنار نهیم. هر آنچه را مخالفان اعتصاب عمومی می‌کوشند بر کرسی نشانند می‌توان از ایشان پذیرفت بدون آنکه از ارزش نظریه‌ای که فکر می‌کنند ابطالش کرده‌اند به هیچ طریقی کاسته شود. این مسئله که آیا اعتصاب عمومی یک واقعیت سیاسی است یا فقط از تخیل عامه ناشی می‌شود، اهمیت چندانی ندارد. تنها چیزی که باید بدانیم این است که آیا اعتصاب عمومی همهٔ آنچه را آیین سوسیالیسم از پرولتاریای انقلابی انتظار دارد در بر دارد؟

نخستین چیزی که دربارهٔ این سخن می‌توان گفت این است که طرح کلی سورل را به گونه‌ای امن فراتر از هرگونه امکان ابطال قرار می‌دهد. این بدین علت است که سورل نظریهٔ خود را نه در برابر عقل آدمیان بلکه در برابر احساسات و عواطف آنان عرضه می‌دارد. اگر افراد به چنین فراخوانی پاسخ می‌دهند از آن روی نیست که در نظر آنان معقول جلوه گر می‌شود بلکه بدان سبب است که آنان را به کاری برمی‌انگیزد که بسیاریشان ناخودآگاه میل انجام دادنش را دارند ــ یعنی مایلند خود را به کارزاری پیوند دهند که به آنها معنایی می‌دهد که در مشغولیتهای یکنواخت ساعات کاریشان وجود ندارد. ممکن است بسیار تأسف‌انگیز باشد که گاه در همهٔ آدمیان و همیشه در برخی آدمیان گرایشی وجود دارد که به چنین فراخوانیهای غیرعقلانی پاسخ [مثبت] می‌دهند، ولی صدق کلی این موضوع بسختی قابل تردید است.

مهمتر از آن، ادراک سورل از این واقعیت است که رویکرد وی را به اسطوره به تحلیلی موشکافانه و نافذ از رفتار سیاسی مبدل می‌سازد. او درست می‌گفت که تأثیر یک اسطوره در برانگیختن آدمیان به عمل چیزی است یکسر متفاوت از «صدق» آن؛ یعنی چیزی که از راه تحلیل منطقی، که بر همسازی یا انطباق وسیله و هدف تأکید می‌ورزد، قابل کشف است. فقط با اندکی ملاحظه می‌توان دریافت که رفتار سیاسی، درواقع، تا حدی زیاد ناشی از باور به آن نوع اسطوره‌هایی است که سورل در ذهن دارد. اسطوره‌ای دقیقاً از همین نوع بود که لینکلن در گتیزبرگ[۹۳] آفرید آن زمان که چشم‌انداز یک دموکراسی ظفرمند و فناناپذیر را به‌عنوان حکومت مردم، به‌وسیلهٔ مردم، و برای مردم در برابر ملت خود قرار داد. این بحث، دیگر نامربوط است که چنین حکومتی هرگز نمی‌تواند به مفهوم حقیقی کلمه یا حتی نزدیک به آن تحقق پذیرد؛ همین قدر کافی است که اعتقاد به حقیقت آن، هواداران را بر گرد هم جمع می‌آورد. به همین شیوه، الزامهای احساس ناسیونالیسم از این واقعیت ناشی می‌شود که فرد کامیابیهای خود را با آرمانی بزرگ یکی احساس کند؛ این آرمان در چنان سطح فراتری از

93. Gettysburg

ملاحظات فردی او قرار دارد که فقط می‌تواند آن را ـ به گفتهٔ سورل ـ در مجموعه‌ای از انگاره‌ها ادراک کند. یک اسطوره می‌تواند، مانند مورد آلمان نازی، آدمیان را به فجایعی هولناک برانگیزد، ولی، چنانکه سورل احتجاج می‌کند، در اوضاع و احوال دیگری می‌تواند به قهرمانیگری[۹۴] [شجاعت و دیگر فضیلتهای اخلاقی] بینجامد.

تولیدکننده در مقام قهرمان

اگر بخواهیم دربارهٔ تفکرات سورل بر اساس برنامه‌ای از برای بهکرد وضع کارگران و ایجاد یک سامان اجتماعی بهتر داوری کنیم، این استدلالها برای اعتصاب عمومی فاقد هرگونه ارزش خواهد بود و باید یکسر نادیده انگاشته شود. تبلیغات برای اعتصاب عمومی و برای هر ستیز فردی، انگیزش و تحریک اخلاق قهرمانی را غایت خود قرار می‌دادند؛ هدفشان آن بوده است که کارگر را از سطح تباهی اخلاقی اجتماع بورژوا فراکشند و او را از ابتذال روحیهٔ کاسبکاری دموکراسی سیاسی مرسوم منزه سازند.[۹۵]

> سوسیالیست‌ها باید پذیرفته باشند که کاری که خود را وقف آن می‌سازند کاری جدی، دشوار، و والاست؛ فقط بر اساس این شرط است که خواهند توانست فداکاریهای بیشماری را به جان بخرند که تبلیغاتی بر آنها تکلیف می‌کند که نه افتخار و نفعی را نصیبشان می‌کند و نه حتی خرسندی معنوی مستقیمی را. حتی اگر تنها نتیجهٔ ایدهٔ اعتصاب عمومی این می‌بود که به اندیشهٔ سوسیالیسم حالت قهرمانی‌تری بدهد، می‌بایست صرفاً بر اساس همان ملاحظه، حائز ارزشی بی‌حساب دانسته شود.

94. heroism

95. *Ibid.*, pp. 152.

این زبان فرقه‌گرایان و جدایی‌طلبان است که به دست پروردگان خود آن خصال پارسامنشی و پرهیزگاری را نسبت می‌دهند که برای کسانی که همچنان در لجنزار جهان غوطه می‌خورند دست‌نیافتنی است. تنها اگر آدمی به تطهیر نفس پردازد و از ناپارساییها روی برتابد، کارگاه می‌تواند مدل یک اجتماع نوین باشد، سورل می‌نویسد: "می‌خواهیم سؤال کنیم که چگونه می‌توان استحالهٔ آدمیان امروز را به مولدان آزاد فردا که در کارخانه‌ها بدون هیچ آقابالاسری مشغول کارند به تصور آورد." سؤال خود را چنین پاسخ می‌دهد:[۹۶]

اگر از شباهتهای شگرف موجود میان برجسته‌ترین صفات سربازانی که در جنگهای آزادیبخش شرکت می‌جستند (صفاتی که تبلیغاتِ به نفع اعتصاب عمومی ایجادشان می‌کنند)، و صفات لازمهٔ یک کارگر آزاد در یک وضع اجتماعی بسیار پیشرونده آغاز کنیم، نتیجه‌ای رضایتبخش می‌تواند حاصل آید. به اعتقاد من، این شباهتها دلیلی جدید (و شاید قاطع) را به نفع سندیکالیسم انقلابی به دست می‌دهد. در جنگهای آزادیبخش، هر سرباز خود را فردی می‌انگارد که در نبرد دارای اهمیتی ویژه است، نه آنکه صرفاً خویشتن را همچون جزءِ کوچکی از یک دستگاه نظامی بنگرد که گوش به فرمان یک رهبر اعظم است. در ادبیات آن روزگاران، تعداد دفعاتی که افراد آزاد سپاهیان جمهوریخواه در برابر آدمکهای قشون پادشاهان قرار می‌گرفتند شگفت‌آور است؛ و این چیزی نیست که صرفاً از قدرت کلام و سخنپردازی نویسندگان فرانسوی فراآمده باشد. من خود به یک مطالعهٔ وسیع دست اول دربارهٔ یکی از جنگهای آن دوران پرداختم و، درنتیجه، متقاعد شدم که این واژگان بی‌کم‌وکاست گویای احساسات واقعی سربازان بوده است.

بنابراین، نبردهایی که در این اوضاع و احوال صورت می‌گرفت،

96. *Ibid.*, pp. 282-284.

دیگر همانند بازی شطرنج نبود که در آن هر انسانی با یک سرباز پیاده قابل قیاس باشد؛ آنها به صورت مجموعه‌هایی از دلاوریهای قهرمانانه در می‌آمدند که تنها از دست افراد سلحشور و شورمند ساخته است.

اگر می‌خواستیم در این سپاهیان نخستین، چیزی را بیابیم که بعدها ایدهٔ انضباط جایش را گرفت، می‌توانستیم بگوییم که سرباز معتقد شده بود که جزئی‌ترین قصور خُردترین عضو می‌تواند موقعیت و زندگی همهٔ همسنگرانش را به مخاطره افکند و، بنابراین، بر وفق چنین اعتقادی عمل می‌کرد. ...

همین روحیه در گروههای طبقهٔ کارگر که مشتاق اعتصاب عمومی‌اند وجود دارد؛ این گروهها، در واقع، انقلاب را همچون خیزشی سترگ تصویر می‌کنند که همچنان می‌توان فردباورانه‌اش نامید؛ هر فرد با حد اعلای اشتیاق کار می‌کند، هر فرد بر اساس حساب خویش عمل می‌کند، و برای آنکه رفتار خویش را تابع یک طرح مرکب عظیم و علمی سازد زحمت زیادی به خود نمی‌دهد. ...

به‌رغم این گفتهٔ سورل که کارگران راستین از احساساتی برانگیخته می‌شدند که به سربازان انقلاب دست می‌داد، کوچکترین نشانه‌ای وجود ندارد که رویکرد به اخلاق و روحیهٔ قهرمانی وارسته، تأثیری بر آنها داشته باشد. در حقیقت، زندگینامه‌نویس اخیر سورل اذعان می‌کند که وی در فرانسه، حتی در پرثمرترین دورهٔ حیات خود، تقریباً بی‌تأثیر بوده است و بعد از مرگش اندیشه‌های وی در جنبش کارگری فرانسه فقط یک «نقش فرعی» داشته است و سندیکالیسم یکی از عوامل نفاق در آن جنبش بوده است.[۹۷] جای تعجب نیست. چگونه فراخوانی او به سنگرها و خوارشماری پاداشهای معمول تحریک اقتصادی می‌توانست، بدون هیچ امید موفقیتی، با برنامه‌های عینی و مشخص، حتی همانهایی که از

97. Pierre Andreu, *Notre Maître, M. Sorel*, pp. 307-308.

طرف دولتمردان منفور بورژوازی ارائه می‌شد، سر به رقابت بردارد. نیز، این سخن وهم و خیالی بیش نبود که جنگ ــ سیاسی یا اجتماعی ــ امری است که می‌تواند به‌وسیلهٔ یک رشته تلاشهای فردی ناهماهنگ، بدون نقشه یا فرماندهی مرکزی، با کامیابی برگزار شود. فلسفهٔ او فلسفهٔ عمل بود نه فلسفهٔ اندیشه، و در آن، مقام مهم به چیزی داده شده است که برگسون شور[۹۸] می‌خواند. هدف فراخوانی وی این بود که کارگرِ آرمانی را در مسیر دگرسازی قرار دهد، ولی اگر قرار باشد هر جنبش کارگری معنایی برای اعضایش داشته باشد باید، به جای ایمان و اعتقاد، پاداشهای مادی وعده دهد، هرچقدر هم دگرسازی اخلاقی خالصانه تحقق یافته باشد. واپسین سخن، نگرش تاریخی سورل محل شبهه است. او بر این باور است که گویی افتی از آن «عظمتی» رخ می‌دهد که روزگاری درگذشته ــ در یونان باستان، در جمهوری رم، حتی در رژیم قدیم [فرانسهٔ قبل از انقلاب] ــ وجود داشته است و معتقد است که این «عظمت» می‌تواند بازیافته شود، اگر تنها سنتهای آن ایام شادکامی را احیا و از آنها پیروی کنیم. ممکن است این شبهه به ذهن راه یابد که، به‌رغم شهادت مطالعات دست اول سورل از تاریخ گذشته، روزگاران قدیم آنچنان نیک نبوده است که باورداران به عصر طلایی ما را به اندیشه‌اش وامی‌دارند.

## اخلاق خشونت

یکی از ویژگیهای عقل‌ستیزی سورل نقش والایی است که به خشونت می‌دهد. اعتصاب عمومی فی‌نفسه عملی از خشونت مطلق و زیروزبرکننده است، مجموعهٔ همه اعتصابهای محلی پیشین و زدوخوردها در رویدادهای آتشین است که در آن کارگران به قهرمانیگری می‌رسند. سورل برترین ارزش اخلاقی را به خشونت بدین مفهوم نسبت می‌دهد. وی بحث خود را دربارهٔ

۹۸. élan (= اشتیاق، نشاط، جهش، محرک، نیرو).ــ م.

اخلاق خشونت با ممتاز کردن آن از زور آغاز می‌کند.[۹۹]

مطالعهٔ اعتصاب سیاسی ما را به فهم بهتر از تمیزی راه می‌نماید که باید همواره زمانی که دربارهٔ مسائل اجتماعی معاصر تأمل می‌کنیم، مد نظرمان باشد. برخی اوقات واژه‌های زور و خشونت در سخن از اَعمال حکومت به‌کار می‌روند و گاه در سخن از اعمال طغیانگری. روشن است که این دو مورد دو پیامد بسیار متفاوت را موجب می‌شود. به نظر من بهتر است واژگانی را به‌کار گیریم که هیچ ابهامی را به وجود نیاورد و واژهٔ خشونت باید فقط برای اَعمال طغیانگری به‌کار رود؛ بنابراین باید بگوییم که هدف زور قبولاندن نوعی سامان اجتماعی است که در آن اقلیت حاکمیت داشته باشد، حال آنکه خشونت در پی آن است که این سامان را در هم شکند. طبقهٔ متوسط از سپیده‌دم روزگار مدرن از زور استفاده کرده است، حال آنکه پرولتاریا اکنون در برابر طبقهٔ متوسط و در برابر دولت با توسل به خشونت عکس‌العمل نشان می‌دهد.

هنگامی که قدرت مادی را اقلیت ــ یعنی دولتمردان دموکرات و کاسه‌لیسان روشنفکرشان ــ به‌کار می‌گیرد تا کارگران را به انقیاد درآورد، باید آن را «زور» بخوانیم. زور، بر وفق ذات و طبع خود، فاسد و ناحق است. در مقابل، هنگامی که قدرت مادی از طرف پرولتاریا از برای در هم کوبیدن دستگاه دولت به‌کار رود «خشونت» است و نه‌تنها برحق است بلکه کارگر را به مرز «والایش» رهبری می‌کند. سورل در خرده‌گیری از نرمی اقلیت حاکم هیچ‌گاه از پای ننشست، و همواره پای فشرد که تنها در وضع مبارزه دائمی است که «اعتقادات اخلاقی والا» تحقق می‌پذیرد. زیرا چنین اعتقاداتی "نه هیچ‌گاه به عقل و استدلال بازبسته است و نه به هرگونه تربیت ارادهٔ فردی، بلکه به یک وضع جنگ بستگی دارد که

99. *Reflections On Violence*, p. 195.

در آن آدمیان به خواست خویش مشارکت می‌کنند و [این وضع جنگ] تجلی خود را در اسطوره‌های نیک تعریف شده می‌یابد." در چنین اوضاع و احوالی "می‌توان به والایش رسید."[۱۰۰]

به گفتهٔ سورل، روزگاری درگذشته، در یک دوره، مبارزه‌ای میان گروههای کلیسایی و ضدکلیسایی در فرانسه وجود داشت، ولی هر دو جناح اکنون شور مبارزه‌جوییشان را از دست داده‌اند و، درنتیجه، والایش از اخلاق هر دو گروه محو شده است و جای خود را به اخلاقی مبتنی بر دنائت فوق‌العاده داده است. "همین امر در سیاست طبقهٔ کارگر هنگامی صورت می‌پذیرد که مولدان توجه خود را صرفاً بر بهبودی مادی متمرکز سازند." هنگامی که محافل طبقهٔ کارگر پیرو عقل و منطق باشند، چنانکه جامعه‌شناسان حرفه‌ای می‌خواهند آنان چنین باشند، هنگامی که ستیزها به اختلاف‌نظر بر سر منافع مادی منحصر باشد، زمانی که سندیکاهای کشاورزی دربارهٔ قیمت چلغوز با تجار کود چک‌وچانه می‌زنند، فرصت بیشتری برای قهرمانیگری وجود ندارد. هنگامی که دولتمردان در این امور دخالت کنند اوضاع ضرورتاً بدتر می‌شود، "زیرا آنها مفت و مجانی کاری انجام نمی‌دهند و فقط به این شرط قدمی برمی‌دارند که اتحادیهٔ مورد علاقه به صورت یکی از مشتریانشان درآید. ما در این جا سخت از راستای والایش دور افتاده‌ایم، ما در مسیری قرار داریم که به اَعمال جوامع سیاسی - جنایی می‌انجامد."[۱۰۱]

درکشوری مانند انگلستان، جایی که ایدهٔ اعتصاب عمومی هرگز درک نشده است، تاکتیک‌های صلح آمیز اتحادیه‌های کارگری جز ریا و تزویر نیست، حال آنکه در کشوری که اندیشهٔ اعتصاب عمومی وجود دارد، "ضربه‌هایی که میان کارگران و نمایندگان طبقات متوسط رد و بدل می‌شود مفهومی یکسر متفاوت دارد، پیامدهایشان دیریاب است و می‌تواند اخلاق و روحیهٔ قهرمانی را به وجود آورد."[۱۰۲]

100. *Ibid.*, pp. 243-244.
101. *Ibid.*, pp. 246-247.
102. *Ibid.*, p. 248.

بنابراین، خشونت در نگرش سورل تنها در بالا نگه داشتن اخلاق کارگران، ارزشمند نبود؛ بلکه در تداوم بخشیدن به پیکار طبقاتی که خود نشانهٔ سلامت اجتماعی است، تاکتیکی ضروری بود. نیروی بورژواهای منفور نباید کاستی پذیرد، زیرا قدرت بورژوازی لازمهٔ پرخاشگری پرولتاریاست. حدی از «عظمت» می‌تواند به جامعه بازگردانده شود تنها اگر دو طبقهٔ اجتماع در وضع جنگ با یکدیگر باشند.[۱۰۳]

در صورتی می‌توان از خطراتی که آیندهٔ جهان را تهدید می‌کند پرهیز کرد که پرولتاریا با سرسختی اندیشه‌های انقلابی را حفظ کند تا بتواند هرچه بیشتر تفکر مارکس را متحقق سازد. همه چیز می‌تواند محفوظ بماند در صورتی که پرولتاریا، با استفاده از خشونت، دوباره شکاف را میان طبقات برقرار سازد و، بنابراین، چیزی از توان پیشین طبقهٔ متوسط را به آن بازگرداند؛ یعنی هدف بزرگی که تمامی اندیشهٔ آدمیان ــ یعنی آدمیانی که مبهوت رویدادهای روز نیستند بلکه به اوضاع و احوال فردا می‌اندیشند ــ باید به سوی آن جهتگیری شود. بدین ترتیب خشونت پرولتاریا، که همچون تجلی خالص و سادهٔ احساس جنگ طبقاتی ادامه می‌یابد، همچون چیزی بسیار زیبا و قهرمانی به نظر می‌رسد؛ در خدمت منافع بسیار کهن تمدن قرار دارد؛ شاید مناسبترین شیوهٔ دستیافت امتیازهای مادی مستقیم نباشد، ولی می‌تواند جهان را از عفریت بربریت نجات دهد.

بنابراین، اگر اعتصاب عمومی هرگز نتواند به‌طور واقعی رخ دهد، اگر در حقیقت روی دادن یا ندادن آن تفاوتی نکند، باید با مفهوم اعتصاب عمومی چه برخوردی داشته باشیم؟ چنانکه سورل خود می‌گوید، اسطورهٔ اعتصاب عمومی توصیف چیزی نیست که بتواند رخ دهد بلکه بیان نوعی عزم به عمل است.

103. *Ibid.*, pp. 98-99.

مشارکت کارگران در این اسطوره ــشاید بهتر است بگوییم باور آنان به شعار اعتصاب عمومی ــ همبستگی لازم میان آنان را از برای نبرد بی‌پایان با دشمنانشان به وجود می‌آورد. در نگرش سورل، امر حیاتی آن بود که «عظمت» به امور بشری بازگردانده شود و این فقط در جوّی از ستیزه و تنش امکانپذیر می‌بود. جهان با ابتذال و بی‌محتوایی سر کرده بود. زوری که اقلیت در کار سرکوبگری [حریفانش] به کار برده بود، نه نشانهٔ عزم بلکه گواه ترس از عدم اعتماد [به نفس] بوده است. این خمش‌پذیری و نااستواری در طرحهای اصلاحی انساندوستانه علنی می‌شود که (اگر بخواهیم ارزشهای پایدار تمدن اعاده گردند) باید با مقاومت خشونت‌بار پرولتاریا روبه‌رو شود. نقش این خشونت،[۱۰۴]

به نظر ما فوق‌العاده بزرگ است، زیرا می‌تواند به‌نحوی غیرمستقیم، چنان بر طبقهٔ متوسط عمل کند که آنان را نسبت به احساس طبقاتی خود بیدار کند....
کار نیک کسانی را که هوادار کارگرانند با ناسپاسی بی‌آزرم اجر دادن، با دشنام و ناسزا با موعظه‌های مدافعان برادروارگی انسان روبه‌رو شدن، و پیشرفتهای مبلغان صلح و آرامش اجتماعی را با ضربه‌های کوبنده کوبیدن... راه بسیار عملی گوشزد کردن این نکته به طبقهٔ متوسط است که آنان باید فقط و فقط به فکر کار خویش باشند. من همچنین بر این نظرم که چه‌بسا مفید باشد که سخنوران دموکراسی و نمایندگان حکومت فروکوفته شوند، زیرا از این راه مطمئن خواهید شد که دیگر کسی هیچ‌گونه خیال باطلی دزبارهٔ ماهیت اَعمال خشونت در سر نخواهد داشت. ولی این اعمال تنها در صورتی می‌تواند ارزش تاریخی داشته باشد که بیان صریح و بی‌ترحم جنگ طبقاتی باشد...
خشونت پرولتاریا نه‌تنها انقلاب آینده را قطعی می‌سازد، بلکه گویی

104. *Ibid.*, pp. 88-90.

تنها وسیله‌ای است که ملتهای اروپایی به مدد آن می‌توانند توان پیشین خود را بازیابند، ملتهایی که در حال حاضر مبهوت افسانهٔ انساندوستی‌اند.

## جهان سندیکالیستی آینده

در نظامی که شور و عمل را ستایش می‌کند و اندیشه و برنامه‌ریزی را خوار می‌شمارد، گویی جستجوی تفصیلات مربوط به ناکجاآباد بیهوده است. بااینهمه، شاید بتوان در آثار سندیکالیستی، جسته و گریخته، نظری اجمالی از دنباله و پیامد اعتصاب عمومی — در صورت واقعیت یافتن — به‌دست آورد. پس‌از آنکه اجتماع سرمایه‌داری به «تکامل تاریخی» خود برسد و خشونت پرولتاریا نقش تعیین‌شدهٔ خود را برگزارد، سندیکاها، بنا به فرض، زمام امور را در دست خواهند گرفت. لیکن هیچ چیزِ کاملاً معینی در این باره گفته نمی‌شود؛ آینده ظاهراً باید خود به فکر خویش باشد. در واقع، سورل این گفتهٔ مارکس را با تأیید نقل می‌کند که "انسانی که برنامه‌ای را از برای آینده طرحریزی می‌کند، انسانی واپسگراست." و با نگرش به اعتصاب عمومی می‌گوید که "هیچ شرح و تفصیلی دربارهٔ روشها و وسیله‌ها، کوچکترین کمکی به فهم سوسیالیسم نمی‌کند؛ حتی باید افزود که اگر بکوشیم این کل را به اجزاءِ آن تقسیم و تجزیه کنیم همواره این خطر وجود دارد که چیزی از فهم آن را از دست بدهیم."[۱۰۵]

لیکن دو چیز روشن است — یا تا آنجا که چیزی بتواند دربارهٔ تصورات اصلی سندیکالیستی روشن باشد، روشن است. نخست آنکه، هرچند گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم مستلزم واژگونی و تخریبی عظیم است "که فرایند آن به‌هیچ‌وجه توصیف‌بردار نیست"، در هر صورت، تداوم بین دو نظام حفظ خواهد شد. سورل در هیچ‌کجا از سرمایه‌داری به‌عنوان یک نظام تولیدی انتقاد نکرده است، درواقع، علاقه داشت آن پیشرفتهای فنی را که سرمایه‌داری بانی‌اش

105. *Ibid.*, pp. 139-140.

بود و ثروتی راکه ایجاد کرده بود بستاید. چیزی که بر آن پای می‌فشرد تضاد بین سستی اخلاقی مفروض و بی‌جرئتی مصادر امور، از یک سو، و آنچه سطح والای اخلاق و کارامدی کارگران فرض می‌کرد، از سوی دیگر بود. چون این کارگران قهرمان‌صفت بودند که می‌بایست میراث‌بر آن ماشین صنعتی باشکوه باشند، "نیازی به برنامه برای آینده نبود؛ برنامه‌ها پیشاپیش در کارگاهها تهیه شده بود. ایدهٔ تداوم تکنولوژیکی بر تمامی موضع مارکس‌گرایی غلبه دارد."[۱۰۶] به علت اعتقاد او به کارامدی تولیدی سرمایه‌داری بود که وی با برخی از دیگر سندیکالیست‌ها در مورد خرابکاری[۱۰۷]، همچون ابزار جنگ طبقاتی، اختلاف داشت. خرابکاری به مفهوم بدکار کردن یاکمتر از حد معقول کار کردن، صرفاً به معنای خسارت زدن به میراث کارگران بود. وانگهی، از آنجاکه سورل معتقد بود که سندیکالیسم یک نظام تربیتی و اخلاق‌آموزی است، مایل نبود عادات سستی و کاهلی را تأیید کند. ازاین‌رو، این اطمینان به ما داده می‌شود که اعتصاب عمومی که "در پی فتح و تسخیر نباشد... احتیاج ندارد برای استفاده از پیروزیهایش برنامه‌ریزی کند: حسابش آن است که سرمایه‌داران را از قلمرو تولیدی بیرون کند و جایشان را در کارگاهی که ساختهٔ دست سرمایه‌داری است بگیرد."[۱۰۸]

سورل، همچنین، ما را مطمئن می‌سازد که پیروزی اعتصاب عمومی به‌منزلهٔ پایان یافتن عمر دولت خواهد بود زیرا در آن رویداد زلزله‌وار، سندیکالیسم "بی‌علاقگی خود را به منافع مادی پیروزی، به روشنترین نحو از این راه نشان می‌دهد که می‌خواهد آن را وقف سرکوب دولت کند." در واقع، دولت همواره "سازمان‌دهندهٔ جنگ فتح و تسخیر، توزیع‌کنندهٔ ثمرات آن، و علت وجودی گروههای سلطه‌گری است که از دلاوریها بهره می‌برند ــ و بهای همهٔ اینها را پیکرهٔ کلی اجتماع باید بپردازد."[۱۰۹]

پس می‌توانیم چنین نتیجه گیریم که تاکجاآباد سندیکالیست‌ها ــ هرچند

106. *Ibid.*, p. 150. 107. sabotage 108. *Ibid.*, pp. 189-190.
109. *Ibid.*, p. 190.

سورل انکار می‌کرد که فلسفه‌اش هرگونه ویژگی ناکجاآبادی داشته باشد ــ سامانی اجتماعی است که در آن امر تولید در «کارگاهها» انجام می‌شود و تولیدکنندگان هیچ‌گونه قدرت اجبارکننده اعمال نخواهند کرد مگر احتمالاً به همان شیوه‌ای که انجمنهای آزاد، انضباطی را برای اعضای خود تعیین می‌کنند. در اینجا پیشنهادهای سندیکالیست‌ها همانند پیشنهادهای آنارشیست‌هاست که رشته‌ای از تفکر سندیکالیستی قویاً از آنها تأثیر گرفته است. اجتماع آینده اجتماعی بی‌نهایت غیرمتمرکز خواهد بود که در آن فرد تمامی زندگی خود را در محدودهٔ سندیکای محلی اداره خواهد کرد. در چنین محیطی، آدمی خرسندیهای عاطفی اقتصادی و هنری خویش را خواهد یافت و وظایف و مسئولیتهای خویش را به جا خواهد آورد. برخی از سندیکالیست‌ها فدراسیونی نه چندان جدی از سندیکاهای محلی با ارگانهای ملی داوری و جرح و تعدیل و برنامه‌ریزی را پیشنهاد می‌کردند، ولی چنین چیزهایی در اندیشهٔ سورل جایی ندارد. او هیچ کوششی نمی‌کرد که نشان دهد اجتماع خیالی جدید چیزی ممکن‌الوقوع است. برای وی همین بس بود که کارگران تمایلی دائمی به جنگ نشان دهند. پاداش فردی و رستگاری اجتماعی، هر دو مثل هم، به سرسپردگی بی‌وقفه به کار جدی، عظیم، و والای سوسیالیسم بستگی می‌داشتند.

## اهمیت سورل

سندیکاهای واقعی بر وفق مراد سورل رفتار نکردند و در نهایت از آنها روی بر تافت. لیکن این موضوع این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که آیین وی، دقیقتر از آیین هر یک از متفکران مدرن در باب سیاست،
روحیهٔ[۱۱۰] قرن بیستم را فرامی‌نماید. این روحیه نه‌تنها خرده‌گیر دموکراسی لیبرال است بلکه عقل‌ستیز و ضدخرد است.[۱۱۱] سورل نه‌تنها این روحیه را

110. mood

۱۱۱. تألیف این کتاب در اوایل دههٔ ۱۹۵۰ـ۱۹۶۰ صورت گرفته است و اوضاع آن دوران مبنای داوری نویسنده قرار گرفته است.ـ م.

منعکس می‌ساخت، بلکه شعوری نقدی[۱۱۲] را از برای توجیه آن به کار می‌گرفت.

عقل‌ستیزی سیاسی وی، در رویکرد او به دموکراسی به بهترین وجه برنموده می‌شود. در این مورد از نگرش صرفاً تدافعی پیروان مدرن دموکراسی بسی فراتر می‌رفت ــ نگرشی در چنان تضاد شدیدی با اعتقاد خوشبینانه به پیروزیهای تداوم‌یابندهٔ آن که نیم‌قرن قبل پذیرفتنی بود. سورل دموکراسی را بدین علت محکوم می‌کرد که "همیشه به دنبال وحدت است" ــ یعنی به این علت که دموکراسی از راه مناظره، مباحثه، و مصالحه زمینهٔ مشترکی را می‌جوید که با تکیه بر آن بتوان به توافقی دست یافت. البته این روش مرسوم دموکراسی است و تنها در صورتی باید محکوم شود که بر این باور باشیم که فضیلتی ویژه در نبرد دائم وجود دارد که در تفکر عارفانه، هم لازم است و هم تعالی‌بخش.

چنین تصوراتی، بی‌اهمیت و درخور نادیده انگاشتن می‌بود، اگر این واقعیت در میان نبود که حکومتهای واقعی دو کشور اروپایی به مدت دو دهه بر پایه چنین تصوراتی استوار گردند، و اگر عفونت عقل‌ستیزی بسی فراتر از مرزهای آن کشورها گسترش نمی‌یافت. ضربه به نظرگاه عقل‌گرایانهٔ مرسوم در سیاست، از آنجا وارد گردید که رهبران نازی و فاشیست علناً اذعان کردند که هیچ برنامه‌ای ندارند بلکه جنبشهای آنان بر «اراده»، «بینش»، «اسطوره»، «خون»، «نژاد»، و «شهود»، که همه مفاهیمی یکسر عقل‌ستیزند، استوار است. بر این اساس، هیتلر در مبارزهٔ انتخاباتی سال ۱۹۳۳، از اعلان هرگونه برنامه‌ای سر باز زد، بدان علت که "همهٔ برنامه‌ها عبثند، ارادهٔ آدمی، بصیرت، دلاوری، ایمان راستین، و ارادهٔ باطنی چیزهای تعیین‌کننده‌اند." ده سال پیشتر، موسولینی حتی در حالتی ابهام‌آمیزتر، فضایل «اسطوره» را ستایش کرده بود. "ما اسطورهٔ خود را آفریده‌ایم. اسطوره یک ایمان، شور و جذبه است. لازم نیست که واقعیت برونی داشته باشد." آلفرد روزنبرگ[۱۱۳]، فیلسوف «رسمی» ناسیونال

112. critical intelligence

113. Alfred Rosenberg

سوسیالیست، در کتاب اسطورهٔ قرن بیستم[۱۱۴] می‌گوید: "زندگی یک نژاد یا ملت یک فلسفه نیست که به‌طور منطقی تکوین یافته باشد و، بنابراین، فرایندی نیست که بر طبق قوانین طبیعی رشد کند؛ برساخته شدن یک همنهاد عرفانی یا کردوکار روح است که نمی‌تواند با استنتاجهای عقلی توضیح گردد یا با علت و معلول‌های نمایشی فهم‌پذیر شود."

عنوان کردن اهمیتِ برین چیزهایی چون نژاد، خون، روح، اراده، منش، و دلاوری به‌منزلهٔ قرار دادن سیاست، ورای حد انتقاد و سنجش‌گری است. زیرا، بدون شک، اعتقاد به چنین چیزهایی معاف از هرگونه خرده‌گیری و خلل‌یابی عقلانی است. اینکه ایتالیای مدرن وارث امپراتوری روم است، و رایش سوم ادامهٔ امپراتوری بارباروسا[۱۱۵] است، و «بینش» باارزش‌تر از «عقل‌ورزی عقیم»[۱۱۶] است ــ همهٔ این گفته‌ها ممکن است چرند و یاوه باشد، ولی بحثی است در سطحی فراتر ــ یا فروتر ــ از آنچه بتوان ابطالش نمود.

البته اینها همه دقیقاً همان چیزی است که می‌توان از اندیشه‌ورزی سورل انتظار داشت، هرچند بایستهٔ تکرار است که هیچ‌یک از آنها برای پذیرش عقلانی پیشنهاد نمی‌شود. مراد این است که آدمیان به آن‌گونه کنشی برانگیخته شوند که عامل پیشبرد برنامه‌های رهبران است؛ و پاسخ فرد به چنین فراخوانیهایی مستلزم سرکوب استعدادهای انتقادگری خویش و اطاعت بی‌چون و چرا از یک گروه نخبه است. البته سورل نخبگان [مطلوب] خود را در نظر داشت، ولی رهبری آنان آن نوع رهبریی نبود که در هر گروهی بر اثر کنش آزاد نیروها و اندیشه‌ها به وجود می‌آید. این رهبری به کار سندیکالیست‌ها نمی‌آید، زیرا فرایند دموکراتیک مباحثه و مصالحه هرگز نمی‌تواند آن خصال قهرمانی را که فرض لازم سندیکالیست‌هاست زنده کند. در اینجا عقل‌ستیزی سورل او را به استنتاجهایی غریب می‌کشاند. می‌گوید قهرمانیگری لازم میان مبارزانی یافت می‌شود که از رده‌های آنان «اقلیتهای جسور»[۱۱۷] تشکیل خواهند شد تا رهبری

114. *The Myth of the Twentieth Century*
115. Barbarossa
116. barren intellectualism
117. bold minorities

توده‌ها را به دست گیرند. در سایهٔ دموکراسی طبقهٔ متوسط، توده‌ها شایستگی حکومت کردن را ندارند زیرا امور چنان پیچیده شده است که از حد فهم آنان درگذشته است؛ بنابراین، به‌وسیلهٔ دولتمردانی اداره می‌شود که بخوبی از عهدهٔ مدیریت سیاسی برمی‌آیند. لیکن همینکه دولت فرونشانده شود و جامعه بر اساس مدل کارگاه بازسازی گردد، کارگران بی‌کم‌وکاست شایستهٔ ادارهٔ امور خواهند شد، زیرا پیشاپیش با جریان تولید آشنا شده‌اند. چنانکه انگلس می‌گفت: "حکومت آدمیان «به» ادارهٔ چیزها" جای خواهد سپرد. برچیدن بساط «سیاست» از طرف سورل در معرض همان ایرادهایی قرار دارد که نتیجه‌گیریهای کمونیست‌های سخت‌کیش قرار می‌گیرد.

سورل نیز در مهم ندانستن هدفهای متعارف سیاستها و قوانین کار ــ دستمزدهای بالاتر، شرایط بهتر کار، ساعات کار کمتر، خدمات اجتماعی وسیعتر ــ موضعی عقل‌ستیز داشت. غرض از طغیان رسیدن به «قهرمانیگری» و اعادهٔ «عظمت» بود. وی هیچگاه دربارهٔ فقر، بی‌عدالتی، و رنجهای کارگران اندیشه نمی‌کرد. رفاهیات بسنده‌تر، مسکنهای جادارتر، دسترسی کاملتر به وسایل و امکانات فرهنگی پاداش عمل نبود بلکه «والایش» اجر کار بود و بس.

همهٔ اینها با مسلک ضدتعقلی[118] سورل همساز است، زیرا در تصویر آرمانیش از کارگران، او پژوهندگان و اندیشه‌گران را خوار می‌شمارد. هیچ اندیشه‌گری از سقراط تا روزگار وی، به‌استثنای برگسون، از خوارشماری او برکنار نمی‌ماند. همه به‌عنوان شیاد محکوم می‌شوند، علم و فرهنگشان ساختگی و در خدمت طبقات انگلی دانسته می‌شود. تلخترین دشنامهای خود را نثار متخصصانی می‌کرد که تکیه‌گاه اصلی جامعهٔ مدرن بودند؛ آنان را «اسقفان علم»، «معرکه‌گیران»، و «حقه‌بازان» می‌نامید و متهمشان می‌کرد که از خرافه‌پرستی عوام دربارهٔ علم سوءِاستفاده می‌کنند تا از این راه مقرری چاق‌وچله‌تر و اعتبار اجتماعی بالاتری برای خود دست‌وپا کنند. اطمینان‌خاطر می‌داد که، به گواهی تجربه، هیچ چیز استثنایی دربارهٔ توانایی مدیریت وجود ندارد و تازه مدیریت

118. anti-intellectualism

در میان کارگران حتی بیشتر از اندیشه‌گران دیده می‌شود. بدین ترتیب، همهٔ مطالعات او به انکار تمامی آن سنتی ختم می‌شود که کتابهای مورد مطالعهٔ او بازنمای مستمرش بودند.

البته مفهوم اسطوره از فلسفهٔ سورل ریشه نمی‌گیرد. اسطوره را در آثار افلاطون می‌یابیم که آن را همچون وسیله‌ای از برای دلچسب نمودن حکومت طبقاتی در مذاق توده‌ها، که برای تفکر «علمی» ناتوانشان می‌پنداشت، پیشنهاد می‌کرد. درحقیقت، پژوهشی ریزنگر دربارهٔ اندیشه‌ورزیهای سیاسی نشان می‌دهد که هیچ «نظریه»‌ای عاری از اجزاءِ اسطوره‌ای نیست. پایدارترین نمونهٔ آن، مجموعهٔ پیچیدهٔ پندارهای دقیقاً پرورده‌ای است که رمز و راز پادشاهی را به وجود می‌آورد. مارکسیست‌ها و آنارشیست‌ها هر دو، با وجود همهٔ حرفهایشان دربارهٔ علم، پیروان خود را از راه نشان دادن منظری درخشان از عصر طلایی بازیافته جذب می‌کردند که عاری از طبقات است و، بنابراین، دیگر از فقر، بیرحمی، و بی‌عدالتی سراغی نیست. جاذبهٔ رهبران نازی برای مردم ناخرسند و سرخورده آنقدر در چشم‌انداز کامیابی مادی نیست که در وعدهٔ تبدیل آنان به شهروندان یک رایش نوین است که در آن از بابت شکوه و عظمت امپراتوری قرون میانه هیچ کاستی وجود ندارد.

در زمانهای آرام، آدمیان با نگرشهای عقلی از سازمان سیاسی ـ یا، درواقع، بی‌اعتنا به هرگونه نظریه‌ای ـ به خوبی و خوشی سر می‌کنند. قرن نوزدهم چنین دوره‌ای بود و تعجب ندارد که ایمان به عقل و به نهادهای آزاد چنین محکم و پایدار به نظر می‌رسید. در زمان ناآرامیها و تلاطمهای اجتماعی، مانند دورانی که جهان بعد از جنگ جهانی ۱۹۱۴-۱۹۱۸ پشت سر نهاده است، این ایمان سست می‌شود و جای نگرشهای عقلی را اسطوره‌های گوناگونی می‌گیرند که، علی‌رغم پیچیدگی و پیشرفتگی ظاهری بشر، چندان از سطح آگاهی و دانایی او فروتر نبوده‌اند.

فصل نهم

# فابیان‌ها:
# سیدنی و بئاتریس وب

## (۱۹۴۷-۱۸۵۹)، (۱۹۴۳-۱۸۵۸)

---

## شرح حال

سیدنی و بئاتریس وب[1]، نظریه‌پردازان اصلی و دولتمردان پشت صحنهٔ سوسیالیسم فابیان، تیمی از پژوهندگان و آوازه‌گران بی‌همتا در نظریه‌پردازی اجتماعی[2] بودند. این واقعیت که آنان در دو محیط و زمینهٔ تربیتی متفاوت برآمده بودند، چیزی بود که، به گفتهٔ بئاتریس —در زندگیی که برای خود طرحریزی کردند— "به‌نحوی شگفت‌انگیز مکمل یکدیگر شدند." سیدنی در سال ۱۸۵۹ در خانواده‌ای معمولی از لایهٔ زیرین طبقهٔ متوسط به دنیا آمد. پدر و مادرش با وجود آنکه وضع مالی درخشانی نداشتند، او را از برای تحصیلاتش به سویس و آلمان فرستادند که سپس در دانشگاه لندن به اتمام رسید. سیدنی با هیچ یک از دانشگاههای قدیمی‌تر یا با «جامعه»، آن ارتباطی را نداشت که در انگلستان دوران ویکتوریا اسباب و ابزار مرسوم افراد صاحب‌نفوذ بود. در نوزده‌سالگی به ادارهٔ اول سیویل سرویس وارد شد و، تا زمان بازنشستگی در ۱۸۱۹، به ترتیب سمتهایی را در ادارات جنگ، مستعمرات، و عایدات داخلی عهده‌دار بود. در آن زمان یکی از اعضای برجستهٔ انجمن فابیان بود و مسئولیتی را به‌عنوان مصلح اجتماعی بر عهده داشت.

در سال ۱۸۹۲ سیدنی با بئاتریس پاتر[3] ازدواج کرد. بئاتریس، چنانکه خود

1. Sidney ; Beatrice Webb
2. social theorizing
3. Beatrice Potter

می‌نویسد، عضو خانواده‌ای بود که "نمونهٔ کامل خانوادهٔ متعلق به دورهٔ توسعه صنعتی قرن نوزدهم بود، یعنی پدر و مادرش از تبار مردم شمال کشور بودند که بسیاری از آنها کشت و زرع را ترک می‌گفتند تا در نخستین روزهای انقلاب صنعتی سهمی در کارخانه‌داری و صنعت داشته باشند. پدرش ریچارد پاتر در دهۀ ۱۸۵۰ به ثروت و مکنتی رسیده بود. زمانی، هم رئیس راه‌آهن بزرگ غرب در انگلستان بود و هم راه‌آهن گراند ترانک[۴] کانادا را ریاست می‌کرد، و درنتیجهٔ معامله‌گری[۵] در سراسر دنیا تعلقاتی داشت. ثروت وی به جایی رسیده بود که خانواده‌اش می‌توانست، به‌استثنای بالاترین ردهٔ اجتماع، در هر سطحی جای داشته باشد. بنابراین، هنگامی که بئاتریس به بلوغ رسید با مهمترین مردم روزگار خود دوستی و مراوده داشت. لیکن گرایشهایش بیشتر دماغی بود تا اجتماعی و به مطالعهٔ جدی اوضاع اجتماعی و صنعتی روی آورد. در سازمانهای خیریهٔ لندن نقش فعال داشت و یکی از پژوهشگرانی بود که اطلاعات لازم را برای کتاب زندگی و کار مردم در لندن[۶] که در سال ۱۸۹۱ به‌وسیلهٔ چارلز بوث[۷] نگارش یافت جمع‌آوری می‌کردند. این کتاب، تحقیقی بزرگ، نوین، و پیشتاز در زمینهٔ تحقیقات اجتماعی بود. این تجربه‌ها جریانی را تشکیل داد که بئاتریس آن را «از شاگردیم تا مشارکتمان» نامید. بئاتریس، گذشته از علاقه به تحقیق و اصلاح اجتماعی، درآمدی را برای خانواده به ارمغان آورد که می‌توانست آسایش و رفاه را از برای یک زندگی طولانی موقوف به پژوهش و آوازه‌گری تأمین کند.

بیشتر آثار وسیع مکتوب که اغلب فقط به سیدنی نسبت داده می‌شد، محصول کاری مشترک بود. به اعتراف خودشان، برخی از این آثار تقریباً غیرقابل

4. Grand Trunk Railuay 5. speculation

6. *Life and Labour of the People in London*

۷. Charles Booth (۱۸۴۰-۱۹۱۶)، کار حرفه‌ایش تجارت و کشتی‌داری بود. لیکن گرایش ذهنی قوی و پایداری به امور علمی داشت و همین موجب گردید که اوضاع اجتماعی لندن را مورد تحقیق قرار دهد؛ و از این راه می‌خواست دربارهٔ اموری تحقیق کند که فکر می‌کرد هنوز مورد تایید و تصدیق اقتصاددانان و جامعه‌شناسان قرار نگرفته بود. همسرش خواهرزادهٔ مکولی (Macaulay) مورخ بود و از خاله‌زاده‌های بئاتریس پاتر از آب در آمد.

خواندن بود. ولی شالودهٔ اطلاعاتی لازم را برای اصلاحاتی که مورد علاقهٔ فابیان‌ها بود تأمین می‌کرد. مطالعات مفصل آنان دربارهٔ موضوعات ملال‌آوری همچون حکومت ملی، گرایش به اتحادیهٔ کارگری، سازمان قانون حمایت از فقرا، و جنبش تعاونی نه‌تنها سرمشق پژوهشی دقیق و بیطرفانه بود بلکه انبانهایی از حجت و دلیل بود که به کار سخنگویان، روزنامه‌نگاران، و دولتمردان رادیکال می‌آمد.

خانوادهٔ وب با سیاست و دستگاه اجرایی وقت تماس نزدیک داشت و این تماس از ازدواج تاکناره‌گیری آن دو از کارهای عملی ادامه یافت. سیدنی از ۱۸۹۲ تا ۱۹۱۰ یکی از اعضای شورای کاونتی لندن بود که در مقام عضویت و ریاست کمیته‌های آموزش و مالیه خدمت می‌کرد و در بنیاد نهادن مدرسهٔ اقتصاد و سیاست لندن[۸] نقش رهبری داشت. از ۱۹۰۲ تا ۱۹۱۹ در این مدرسه استاد مدیریت دولتی بود و به مدت ده سال عضویت سنای دانشگاه لندن را داشت. در ۱۹۲۲ به مجلس عوام راه یافت و در ۱۹۲۴ در دوران نخست‌وزیری مک‌دانلد[۹]، رئیس بورد تجارت[۱۰] بود. در ۱۹۲۹ که حزب کارگر دوباره به قدرت رسید، سیدنی وب تا ۱۹۳۱ وزارت دول خودمختار و مستعمرات را به عهده داشت. در ۱۹۲۹ به اصرار مک‌دانلد (با عنوان بارون پاسفیلد)[۱۱] به عضویت مجلس اعیان درآمد تا از این راه حضور حزب کارگر را در مجلس اعیان تقویت کند. در ۱۹۳۱ از فعالیت سیاسی و اجتماعی کناره گرفت و باماندهٔ زندگی خویش را وقف نگارش کرد. در ۱۹۴۷ که چهار سال از مرگ همسرش می‌گذشت، زندگی را وداع گفت.

سیدنی و بئاتریس وب هر دو در چندین کمیسیون سلطنتی و دیگر کمیته‌های پژوهش دربارهٔ مسائل اجتماعی و صنعتی خدمت می‌کردند. جاذبهٔ شخصی و برجستگی دماغی آنان موجب گردید تماس نزدیکی با رهبران همهٔ بخشهای

8. London School of economics and Political Science
9. James Ramsay MacDonald
۱۰. Board of Trade، معادل اتاق بازرگانی.ـ م.
11. Baron Passfield

جامعهٔ انگلستان داشته باشند. در واقع، آن دو خود مؤثرترین ابزار «نفوذ یافتن» در همهٔ احزاب، که استراتژی تسخیری فابیان‌ها را تشکیل می‌داد، بودند. استراتژی فابیان‌ها این بود که در همهٔ احزاب سیاسی متشکل، در دستگاه حکومتهای محلی، و در مدارج فوقانی سیویل سرویس صاحب نفوذ شوند. تأثیر آن دو در سیاستهای عمومی و دولتی قرن بیستم [انگلستان] به اندازهٔ تأثیر بنتم در یک قرن پیش بود.

## فلسفهٔ سیاسی

### سوسیالیسم تکاملی[۱۲]

سیدنی و بئاتریس وب از آن رو برای بررسی در این فصل انتخاب شدند که آنان برداشتی از سوسیالیسم را مطرح می‌کنند که تقریباً آزاد از آن جزم‌اندیشی است که موجب می‌شود مارکسیست‌های سخت‌کیش مقبولیتی در شیوهٔ تفکر انگلیسی و امریکایی نداشته باشند. در بّر اروپا [یعنی اروپای جدا از انگلستان] مارکسیسم مباحثات مکرر و تندی را سبب گردید که به مباحثات متکلمان مسیحی قرون وسطا بی‌شباهت نبود. حتی آنان که می‌خواستند سخت‌کیش باشند نمی‌توانستند بر سر آنچه آیین مارکس طلب می‌کرد توافق داشته باشند، ضمن آنکه احزاب پارلمانی مختلف که خود را سوسیالیست می‌نامیدند، مانند سوسیال دموکرات‌ها در آلمان و گروههای مختلف سوسیالیست در مجالس فرانسه و ایتالیا، به ملاحظهٔ نیل به اصلاحات اجتماعی عملی، تقریباً همهٔ ویژگیهای اصلی مسلک مارکس ـ انگلس را کنار نهادند.

آن گروه از سوسیالیست‌های بّر اروپا که، البته با قیدوشرطهایی، به مارکسیسم وفادار ماندند عموماً سوسیالیست‌های انقلابی خوانده می‌شوند. همهٔ آنها معتقد به تعبیر مادی تاریخند و از آموزهٔ پیکار طبقاتی و مطلوبیت و حتمیت واژگون‌سازی خشونت‌بار سرمایه‌داری هواداری می‌کنند. مارکس و انگلس تا

12. evolutionary socialism

زنده بودند هیچ‌گونه انحرافی را از برنامهٔ پذیرفته‌شده اجازه نمی‌دادند و تنها پس از مرگ انگلس در ۱۸۹۵ بود که رهبران جدید در صحنهٔ پیکار ظاهر شدند. از آن تاریخ تا انقلاب بلشویکی روسیه در ۱۹۱۷، کارل کائوتسکی نظریه‌پرداز پیشگام سوسیالیسم انقلابی بود. تاریخ این جناح از جنبش (سوسیالیسم) در طول این سالها آکنده از این پیکارها بر سر اصول عقاید و تاکتیک‌هاست که اصلی‌ترین آنها ــ یعنی مسئلهٔ رهبری ــ با رسیدن لنین به قدرت بلامنازع و تکفیر کائوتسکی پایان می‌پذیرد.

جناح به‌اصطلاح راست سوسیالیست‌ها، سوسیالیست‌های عمل‌باور و اهل کار اروپای غربی‌اند. افراد این جناح هرچند الهام‌گیری از مارکس را انکار نمی‌کنند، در واقع، برجسته‌ترین آموزه‌های وی راکنار نهاده‌اند و با درجاتی از دوستی و تفاهم با دموکراسی لیبرال کار کرده‌اند. نوع سوسیالیسمی که این گروه هوادارش هستند معمولاً سوسیالیسم «تکاملی» خوانده می‌شود. هرچند عملگران آن با مارکس همداستانند که سوسیالیسم لامحاله از بطن سرمایه‌داری رشد می‌کند، معتقدند که این رشد مستلزم خشونت نیست، بلکه می‌تواند از راه انواع اصلاحاتی که مورد حمایت احزاب سوسیالیست است تحقق پذیرد. براین اساس، از برای گذراندن قوانینی در جهت بهکرد وضع کارگران و تأثیر گذاشتن بر توزیع عادلانه‌تر ثروت تلاش می‌کردند. یعنی، به‌اجمال، هدف فعالیتشان چیزی بود که در حالت کلی قوانین رفاه و بهزیستی[۱۳] نامیده می‌شود. از آنجا که رهبری این سوسیالیست‌ها بیشتر در دست رهبران محافظه‌کار اتحادیه‌های کارگری قرار می‌گرفت، برنامه‌های احزاب سوسیالیست در اروپای غربی، جز در محافل راستها و چپهای افراطی، مورد پسند و احترام همگان بود.

اندیشه‌گر اصلی سوسیالیسم «تکاملی» یا «تجدیدنظرطلب» ادوارد برنشتاین (۱۸۵۰-۱۹۳۲) بود که بررسی و باریک‌نگری خود راازمارکسیسم سخت‌کیش درست پیش از چرخش قرن آغاز کرد.[۱۴] هرچند برنشتاین از نظریهٔ مارکس در

13. welfare legislation

۱۴. Bernstein، برنشتاین در برلن از پدر و مادری کارگر زاده شد و زندگی خویش را با کارمندی در یک بانک آغاز کرد. کوته‌زمانی بعد این شغل را به هدف پرداختن به روزنامه‌نگاری و کارهای ←

مورد ارزش و تعبیر اقتصادی تاریخ انتقاد می‌کرد، ویرانگرانه‌ترین حملهٔ وی بر این پیشگویی مارکس بود که جامعه خواه ناخواه از سرمایه‌داری به سوسیالیسم گذر خواهد کرد. برنشتاین بر این نظر بود ــ و البته حجمی سترگ از ارقام و اطلاعات را برای اثبات موضع خود ارائه می‌کرد ــ که روز رهایی [به‌زعم مارکس] به جای آنکه از افق صبحگاهی سر برآورد، در حقیقت، بیشتر در قعر ظلمت فرو می‌رود. برنشتاین انکار می‌کرد که ندارها ندارتر و داراها داراتر می‌شوند و مدعی بود که طبقات متوسط نه‌تنها به قشرهای پرولتاریا فروکاسته نمی‌شوند بلکه بر شمارشان افزوده می‌شود و خود رفته‌رفته به جمع سرمایه‌داران می‌پیوندند.[۱۵]

> این نه‌تنها بی‌فایده است بلکه کمال حماقت است که بکوشیم این [حقیقت] را از خود پنهان کنیم. شمار اعضای طبقات دارا امروز نه روبه‌کاهش بلکه روبه‌فزونی است. افزایش هنگفت ثروت اجتماعی نه با کاهش تعداد سرمایه‌داران بزرگ بلکه با افزایش شمار انواع سرمایه‌داران از درجات گوناگون همراه است. طبقات متوسط خصلت خود را تغییر می‌دهند ولی از سلسله‌مراتب اجتماعی ناپدید نمی‌شوند.

برنشتاین با توجه به بهگشت پیوستهٔ وضع کارگران، ضرورت و مطلوبیت انقلاب ناگهانی و خشونت‌بار را انکار می‌کرد. کار اصلی رهبران سوسیالیست را بیشتر این می‌دانست که "طبقات کارگر را از لحاظ سیاسی سازماندهی کنند و آنان را در قالب یک دموکراسی پرورش دهند، و از برای همهٔ اصلاحاتی که در دولت موجب ارتقای طبقات کارگر و تحول دولت در راستای دموکراسی

← سازمانی سوسیال‌دموکراسی رها کرد. بیست‌سال از زندگیش به‌حال تبعید در سویس و انگلستان گذشت و در کشور اخیر بود که زیر نفوذ فابیان‌ها قرار گرفت.

15. *Evolutionary Socialism* (1909), p. XI.

می‌گردد مبارزه کنند."[۱۶]

به‌رغم اعتدال نگرشهای برنشتاین و دیگر «تجدیدنظرطلبان» بّر اروپا، تقریر آنان هیچ‌گاه فارغ از آن متهبه‌خشخاش‌گذاشتن‌هایی نبوده است که برای پژوهندگان انگلیسی و امریکایی بسیار زننده است. محققاً گیراترین تجدیدنظر- طلبان [در حوزهٔ آنگلوساکسون] فابیان‌ها بوده‌اند. مصداق این موضوع بیشتر از آن رو است که در انگلستان مارکسیسمی وجود نداشت که هدف مبارزه قرار گیرد. بنابراین، هیچ‌گونه سخت‌کیشی هم در میان نبوده که بر ضدش طغیان شود. فابیان‌ها شیوه‌ای از برای طرح برنامهٔ خود داشتند که نه‌تنها سراسر عملی به نظر می‌رسید بلکه مبادی آن به‌نحوی مطمئن انگلیسی بود. نمی‌گذاشتند خون از دماغ کسی جاری شود، نه سودای خشونت داشتند و نه خیال تهمت و افترا، و اگر پیشرفتشان بری از هرگونه تبانی و ساخت و پاخت نبود، تبانیشان با ادب و نزاکت همراه بود. دست‌کم برای هدایت به ناکجاآباد خود، از مجادله‌گران تند و دوآتشهٔ آلمانی راهنماهای دلپذیرتری بودند.

## مبادی فابیانسیم

انجمن فابیان از جلسات «یاران زندگی نوین»[۱۷]، یعنی از سازمانی برآمد که در سال ۱۸۸۳ به‌وسیلهٔ تامس دیویدسن[۱۸] طرحریزی گردید. سوسیالیسم دیویدسن، اگر در واقع بتوان او را اصلاً سوسیالیست نامید، نوع راهبانهٔ سوسیالیسم بود. یکی از مورخان انجمن فابیان نقل می‌کند که آنچه دیویدسن براستی در ذهن داشت "چیزی از نوع جماعت افراد ممتاز بود که از دنیا و مافیها به علت شرارتهایش کناره می‌گیرند و سرمشق چگونه زیستن یک زندگی والاتر را [به دیگران] می‌نمایانند."[۱۹] دیویدسن محققاً سرشت مجاهدان را نداشت و

16. *Ibid.*, p. XIII. 17. Fellowship of New Life
18. Thomas Davidson
19. Edward r. Pease, *The History of the Fabian Society* (Allen and Unwin, 1916), p. 26.

جماعتِ یاران را باید وسیلهٔ بنیاد گرفتن جامعهٔ نوین دانست و نه علت آن. در جلسهٔ دوم جماعت یاران قطعنامه‌ای با این نتیجه تصویب گردید "که انجمنی تشکل یابد که هدف نهاییش بازسازی اجتماع بر وفق اعلاترین امکانات اخلاقی باشد." دو هفته بعد، هنگامی که به اتفاق آراء تصویب شد که "اعضای انجمن بر این نظرند که نظام رقابت‌آمیز، شادکامی تعداد اندکی از افراد را به بهای بدبختی گروه کثیری از مردم تضمین می‌کند و اجتماع باید به گونه‌ای بازسازی شود که بهزیستی و شادکامی همگانی را تأمین کند."، این آرمان مبهم متعین گردید.

بدین ترتیب اعضای کمتر متوقع جماعت یاران در چهارم ژانویهٔ ۱۸۸۴ انجمن فابیان را به صورت گروهی مستقل متشکل ساختند و نام آن را از تاکتیک‌های سردار رومی، فابیوس کونکتاتور[۲۰]، در جنگش با هانیبال برگرفتند. سیاست اصلی انجمن در پیشروی محتاطانه، در انتخاب لحظهٔ مناسب برای عمل و در عین حال جلب پیروان (در هر جا که ممکن است وجود داشته باشند) در بیانیه‌ای منعکس است که روی جلدش عبارتی بدین شرح چاپ گردیده است: "برای لحظهٔ مناسب باید صبر کنید، چنانکه فابیوس هنگام جنگ با هانیبال با حد اعلای بردباری چنین کرد، هرچند بسیاری درنگ او را خرده می‌گرفتند، ولی هنگامی که وقتش فرارسید باید با قدرت ضربه وارد کنید، چنانکه فابیوس کرد، والا صبرتان عبث و بی‌ثمر خواهد بود."

منابع تأثیرگذار و الهامبخش فابیانیسم متعدد است، ولی دو فردی که مستقیم‌ترین نفوذ را بر این مشرب داشته‌اند هنری جورج[۲۱] امریکایی و جان استوارت میل در دوران پختگی و جاافتادگی است. میل با اعتنای مشفقانهٔ خود به آنچه در چاپهای بعدی کتاب *اقتصاد سیاسی* خود کمونیسم نامید، تفکر سوسیالیستی را ارج و منزلتی بخشید. در این سخن تا آنجا پیش رفت که گفت اگر دارایی و تشکیلات خصوصی به گونه‌ای نمایان شود که لزوماً توزیع ثروت را به نسبتِ عکس کاری که برای ایجاد ثروت صرف می‌شود در پی داشته باشد،

۲۰. Fabius Cunctator، سردار رومی قرن سوم قبل از میلاد.ــ م.

21. Henry George

"تمامی اختلافات مربوط به کمونیسم، کوچک و بزرگ، بیش از غباری در کفهٔ ترازو نیست" [یعنی نظام‌اشتراکی در کلیات برحق است]. فابیان‌ها به‌عنوان انگلیسی‌های متین طبقهٔ متوسط از این توجه احترام‌آمیز به آموزه‌های مورد بیزاری اشخاص کم‌فرهنگ‌تر، فراوان احساس آرامش کردند. آنان تغییرات اندیشهٔ میل را حجت بر این گرفتند که نگرشهای آنان دارای ریشه‌های انگلیسی و، بنابراین، درخور شنودی همدلانه است. زیرا اگر فابیان‌ها انگلیسی‌های خوبی نمی‌بودند منزلتی نداشتند و در این مقام می‌بایست در برابر سوسیالیسم تعصب‌آمیز مارکسیست‌ها بیزاری معمول خود را می‌داشتند و نشان می‌دادند که اصلاحات آنان نه مستلزم گسستی ناگهانی از گذشته است و نه تازشی خشونت‌بار به نهادهای مستقر. مورخ آنان اظهارنظر انجمن فابیان را در مورد پیشگویی مارکس دربارهٔ طغیانی زیروزبرکننده و ظهور عصر طلایی بدین ترتیب بیان می‌کند.[۲۲]

در کمال شگفتی باید گفت که این طرح [مارکس] نه برگونه‌ای تاریخ بلکه بر تحلیل مارکس از منشاءِ ارزش کالاها استوار است، و اگر کسی این تحلیل را نمی‌فهمید یا تظاهر به فهمیدن آن نمی‌کرد، شایستهٔ آن نمی‌بود که «رفیق» نامیده شود. آن استدلال اقتصادی که این «قانون» را «ثابت می‌کرد»، با زبانی مبهم و خاص بیان می‌شد که ویژهٔ آوازه‌گران این جنبش بود و هر بخش از نوشته‌های سوسیالیستی با کلمات ناآشنای آن زمان، پرولتاریا و بورژوازی، گوهرنشان می‌شد. نهایت آنکه، تمامی جهان جدااز جنبش سوسیالیست‌ها، دست‌اندرکار توطئهٔ براندازی [آن جنبش] تلقی می‌شدند. لیبرال‌ها (همهٔ سرمایه‌داران)، محافظه‌کاران (همهٔ مالکان)، کلیساها (همهٔ ریاکاران)، ثروتمندان (همهٔ بیکارگان)، و کارگران متشکل (همهٔ طفیلی‌ها) چنان نگریسته می‌شدند، گویی همه بی‌کم‌وکاست مدعیات

22. *Ibid.*, pp. 90-91.

سوسیالیست‌ها را فهمیده و به‌اقناع پذیرفته‌اند ولی به سائقهٔ نیات خودخواهانه‌شان عزم جزم کرده‌اند که همهٔ آنها را باطل سازند. ...
جستارهای فابیان‌ها موضوع سوسیالیسم را به چنان زبان روشنی بیان می‌کردند که همگان قادر به فهم آن بودند. سوسیالیسم را نه بر شالودهٔ تفکرات فیلسوفی آلمانی، بلکه بر تحول و تکامل آشکار جامعه که در پیرامون خود می‌بینیم، استوار می‌ساختند. علم اقتصاد را به گونه‌ای که استادان انگلیسی تعلیم می‌دادند قبول داشتند؛ عمارت سوسیالیسم را بر شالودهٔ نهادهای سیاسی و اجتماعی موجودمان بنا کردند؛ حجت آوردند که سوسیالیسم چیزی جز گام بعدی در توسعهٔ اجتماع نیست که بر اثر تغییرات حاصل از انقلاب صنعتی قرن هجدهم گریزناپذیر است.

لیکن تأثیر میل از آن حد که فقط شأن و احترامی برای فابیان‌ها به وجود آورد بسیار گذشت. در واقع، بین تصورات میل و تصورات فابیان‌ها از اجتماع نیک، و نیز بین امیدهای آنان دربارهٔ توانایی آدمیان برای عمل کردن به سائقهٔ انگیزه‌های بیشتر غیرخودخواهانه تا خودخواهانه، شباهتی زیاد وجود دارد. بسادگی می‌توان باور کرد که اگر میل بیست سال بیشتر زندگی کرده بود، می‌توانست یک فابیان تمام‌عیار باشد. آموزنده است که ابراز امیدها و آرزوهای آنها را کنار هم قرار دهیم.

(الف)[۲۳] به نظر ما مسئلهٔ اجتماعی آینده این است که چگونه بیشترین آزادی عمل فردی را با مالکیت مشترک مواد اولیهٔ جهان و سهم مساوی همگان در منافع کار مشترک پیوند دهیم.

23. Mill, *Autobiography*, p. 196-197.

(ب)[۲۴] انجمن فابیان هدفش تجدید سازمان اجتماعی از راه آزاد - سازی زمین و سرمایهٔ صنعتی از مالکیت فردی و طبقاتی و وانهادن آن در دست اجتماع از برای نفع عموم است. از این راه فقط امتیازهای طبیعی و اکتسابی کشور می‌تواند به‌طور عادلانه میان همهٔ مردم تقسیم شود... اگر این اقدامها صورت پذیرد... اجاره و بهره به پاداش کار افزوده خواهد شد، طبقهٔ غیرفعال که اکنون با کار دیگران زندگی می‌کند لزوماً ازمیان خواهدرفت، و برابری واقعی فرصتها براثر عمل خودبه‌خود نیروهای اقتصادی، با مداخلهٔ بسیار کمتر در آزادیهای شخصی نسبت به آنچه نظام کنونی ایجاب می‌کند، حفظ خواهد شد.

(ج)[۲۵] این طبقات هر دو [یعنی کارگران و کارفرمایان] باید عملاً بیاموزند که از برای مقاصد بلندنظرانه، یا به هر تقدیر، از برای مقاصد همگانی و اجتماعی کار کنند و دست به دست هم دهند، و نه آن‌گونه که تاکنون جاری بوده است، صرفاً از بهر منافع تنگ‌نظرانه و شخصی خویش عمل کنند. قابلیت گزاردن این کار هم همواره در آدمیان وجود داشته است، و نه اکنون و نه احتمالاً هیچ‌گاه دیگر از بین نمی‌رود. تربیت، عادت، و پرورش احساسات موجب می‌شود که یک انسان عادی به همان سهولت که در راه کشور خود می‌جنگد، در راه سازندگی کشور خویش کار کند... علاقه به خیر مشترک، هنگامی که در پویش روزمرهٔ زندگی برانگیخته شود و [از قوه] به فعل درآید (چنانکه اکنون فقط علاقه و نفع شخصی چنین است) و عشق به نام نیک و ترس از رسوایی محرک پیش‌برندهٔ آن باشد... می‌تواند حتی در انسانهای عادی، منشاءِ سختکوشانه‌ترین تقلاها و نیز

24. *Fabian Essays in Socialism* (Fabian Society, 1890), preface, p. IX.
25. Mill, *Autobiography*, p. 197.

قهرمانانه‌ترین فداکاریها شود.

(د)[۲۶] آنچه استقرار یک جامعهٔ براستی متعاون در راه پیشرفت اخلاق نیاز دارد، جز آن نیست که آنان که استعداد تشکیلات صنعتی دارند باید در کارشان وارسته از خود و مردم‌دوست باشند و توقع معیشت پررفاه و بلندپروازانه را نداشته باشند، چنانکه علم‌پیشگان، آموزشگران مدارس و دانشگاهها، تمامی سپاه کارکنان کشوری در هر رده و مقام، کارگزاران شهرداریها در سطوح مختلف، اداره کنندگان جنبش تعاونی و مقامات اتحادیه‌های کارگری تاکنون چنین بوده‌اند. و این جای سپردن انگیزهٔ خودغنی‌سازی[۲۷] به انگیزهٔ خدمت همگانی بر اثر تغییری که هم‌اکنون در افکار عمومی آغاز گردیده تقویت خواهد شد، افکار عمومی نوین [کار نکردن و] زیستن مالکانه را همان اندازه ننگین می‌داند که دریوزگی بیکارگان را... تأیید اجتماعی و افتخار و سربلندی به همان میزان اثرگذار خواهد بود که، نه به کامیابی در ثروت‌اندوزی، بلکه به خدمت اجتماعی بی‌توقع و آکنده‌ازشوق تعلق گیرد... موازین جدید و بهتر در اخلاق، که در همهٔ روزگاران در محدودهٔ گنجایش اجتماع است، در واقع شیوهٔ متعارف معیارین کردن[۲۸] و عمومیت بخشیدن به دستاوردهای اخلاقی مردم است، درست همان‌گونه که کتابهای درسی علمی و جدید کارشان معیارین کردن و عمومیت بخشیدن به دانش در حال گسترش ماست. آدمیان در سلوک و اخلاقشان، تا حد بسیار گسترده‌تر از آنچه تاکنون درک شده است، همان چیزیند که همگنانشان انتظار دارند و می‌پسندند. در این معناست که نهادهای سوسیالیستی درون یک اجتماع —در مقایسه با نظام سرمایه‌داری—

26. Sidney and Beatrice Webb, *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain* (Longmans, 1920), pp. 351-352.
27. self-enrichment 28. standardising

در انسانهای متوسط اخلاق بالاتری را می‌پرورد... و براستی قلب و روحشان را دگرگون می‌سازد...

تأثیر هنری جورج بر فابیان‌ها مستقیم‌تر بود. نگرشهای وی در کتاب پیشرفت و فقر[۲۹] انعکاس یافت که در سال ۱۸۷۹ انتشار یافت و بی‌درنگ به صورت یکی از کتابهای پرفروش در آمد. دو سال بعد با قدرت و نفوذ در انگلستان به سخنرانی و تدریس پرداخت و، به اعتقاد سیدنی وب، "توزیع وسیع کتاب پیشرفت و فقر سبب‌ساز آن شد که همهٔ نفوذهای برآشوبنده به صورت یک جنبش سوسیالیستی پرطرفدار متبلور گردد. لحن خوشبینانه و اطمینان‌بخش کتاب و نیروی مقاومت‌ناپذیر آن در مورد جاذبهٔ عمومی بخشیدن به قانون بهرهٔ مالکانهٔ ریکاردو، منعکس‌کنندهٔ جایگاه مسلط حزب سوسیالیست انگلستان در روزگار کنونی است."[۳۰]

جورج در ایالات متحد، در ساحل اقیانوس آرام، در دورهٔ بعد از جنگ داخلی امریکا بزرگ شده بود و از نظارهٔ فقر رقت‌انگیز و ثروتهای افسانه‌ای که پهلو به پهلوی هم در مرز کالیفرنیا وجود داشت متأثر شده بود. در تأملات خود به این واقعیت شگفت‌انگیز نظر یافت که پیشرفت بیشتر فقر بیشتر به همراه می‌آورد، زیرا زمین که منبع طبیعی اصلی است در دست اندک افرادی قرار گرفته بود که می‌توانستند هر بهایی که می‌خواستند از دیگران در برابر استفاده از آن اخذ کنند و همین امر «چرخشی» را در مشرب اجتماعی او پدید آورد. تردید نداشت که ارزش بیشتر یک قطعه زمین نسبت به قطعهٔ دیگر به بهره‌دهی بیشتر آن یا امتیاز بیشتر محل آن مربوط می‌شود و مالک زمین حق ندارد از ممیزاتی که خود به وجود نیاورده است سود برد. راه‌حل وی برای این بی‌توجیهی [بهرهٔ مالکانه] این بود که اجتماع باید این اختلاف سود یا بهره را به میزانی که تمامی ارزش آن را پوشش دهد به صورت مالیات از مالک بگیرد، از آنجا که معتقد بود این مالیات به‌تنهایی می‌تواند همهٔ نیازهای جامعه را برآورده سازد، پیروان

29. *Progress and Poverty*
30. Sidney Webb, *Socialism in England* (Sonnenschein, 1890), p. 21.

وی در ایالات متحد «طرفداران مالیات واحد»[۳۱] خوانده می‌شوند.

لیکن جورج خود سوسیالیست نبود، تا حدی به این دلیل که به ابتکار فردی و کسب و کار خصوصی معتقد بود و دیگر اینکه اعتقاد داشت که «مالیات واحد» پیشنهادی وی می‌تواند همهٔ دردهای اجتماعی را که ممکن است از کنش سیاسی فراز آید شفا دهد. فابیان‌ها می‌پذیرفتند که نگرشهای جورج می‌توانست در کشوری جدید منشاءِ فوایدی باشد، ولی تردید نداشتند که این نگرشها نمی‌توانست در اوضاع و احوال انگلستان تأثیری درخور توجه داشته باشد.[۳۲]

> در نظر کسی که بخواهد در کشوری جدید سکونت گزیند، زمین ممکن است منبع همهٔ ثروتها باشد. برای کسانی که روز کاریشان در خیابان تردنیدل[۳۳] و خیابان لومبارد[۳۴]، در سالن معاملات بورس و بانک انگلستان، می‌گذرد، به نظر نمی‌رسد که زمین رابطه‌ای با ثروت داشته باشد و این ادعا که تمامی تولید اضافی به جیب مالکان زمینها سرازیر می‌شود، ادعایی نادرست است. اقتصاد سیاسی جورج از مد افتاده و مهمل بود، و راه‌حل وی برای مسئلهٔ فقر نمی‌توانست در برابر ساده‌ترین انتقاد تاب آورد. مالیات از برای خنثی کردن بهرهٔ مالکانه از زمینهای انگلستان فقط بر بخش کوچکی از ثروت انگلیسی‌ها می‌توانست تأثیر گذارد.

جورج به‌رغم آنکه برجسته‌ترین نظریه‌اش، چنانکه گذشت، مورد پذیرش قرار نگرفت، از دو راه بر فابیان‌ها تأثیر گذاشت. نخست آنکه، تصویر درخشان جامعه‌ای بدون نیاز موجب گردید که شور و حرارت آنان به رهایی از مسئلهٔ ثروت خودآمده[۳۵] برانگیخته شود. دوم، اشارت جورج موجب شد که بسادگی

31. single taxers
32. Edward r. Pease, *History of the Fabian Society*, p. 21.
33. Threadneedle 34. Lombard
۳۵. unearned wealth، ثروت به دست آمده از منشائی غیر از کار.ـ م.

این واقعیت را دریابند که غیر از بهرهٔ مالکانه، ارزشهای تفاضلی[۳۶] دیگری وجود دارد. گفتند که ارزشهای تفاضلیِ مندرج در عایدیها، حقوق و دستمزد، و سودهای سهام قابل توزیع، همه درست به همان درجهٔ درآمد مالکان زمین از راه بهره‌های مالکانه، درآمدهای کارنا کرده است.[۳۷] این بحث را برنارد شا به ترتیب زیر بیان کرده است.[۳۸]

در محاورهٔ عامه می‌گویند ملکی که مزرعه‌ای در آن قرار داشته باشد زمینی است که بهرهٔ مالکانه می‌دهد، حال آنکه ملک دیگری که خط آهنی از رویش گذشته است، سرمایه‌ای خوانده می‌شود که سود می‌دهد. ولی ازلحاظ اقتصادی همینکه آنها به منابع درآمد تبدیل شدند، تفاوتی میانشان نیست. این را می‌توان در حالتی بروشنی دریافت که مؤسسهٔ پرقیمتی مانند راه‌آهن بتواند در تملک مالکی واحد، در زمین خود او و از راه ثروت اضافی او، قرار گیرد. اگر یک دستگاه محاسبه‌گر طراحی و ساخته شود و سهم حقهٔ شماری از بهره‌وران ثروت اضافی از محل عایدات کلی به‌دست‌آمده از سرمایه‌گذاری آنها تعیین گردد، مصطلحات و سیمای خارجی بهره‌کشی جرح و تعدیل خواهد شد. ولی این جرح و تعدیل به معنای تغییر [بالفعل در امور واقعی] نخواهد بود؛ سهامدار و مالک زمین همانند یکدیگر [همچنان] از راه منافعی زندگی می‌کنند که کار پرولتاریا از دارایی آنان حاصل می‌آورد.

شا در اینجا احتجاج می‌کند که آنچه ما سود صنعتی می‌نامیم، درست مانند

36. differential values

۳۷. چون در صفحات بعد مؤلف در معرفی دقیقتر مشرب فابیان‌ها بحثی اقتصادی را عنوان می‌کند، توصیه می‌شود خوانندگانی که با مبانی علم اقتصاد کمتر آشنایی دارند، برای بهتر فهمیده شدن بحث، در مورد مفاهیمی چون بهرهٔ مالکانه یا رانت اقتصادی خودآمده، ارزشها یا درآمدهای تفاضلی به کتب پایهٔ علم اقتصاد مراجعه کنند.ـ م.

38. «The Basis of Socialism: Economic», in *Fabian Essays*, p. 150.

بهرهٔ مالکانه اقتصادی، درآمدی تفاضلی [یا درآمد حاصل از مابه‌التفاوت خود- آمده] است. مالک دارایی صنعتی ممکن است بواقع مهارت مدیرانهٔ خود را در مورد دارایی خویش به‌کار بندد و بدین ترتیب بر ارزش آن بیفزاید. ولی سودی که از دارایی خود به دست می‌آورد صرفاً نوعی «بهرهٔ قابلیت»[۳۹] است و باید موضوع سلب مالکیت قرار گیرد. شا در نطقی که در سال ۱۸۹۵ ایراد کرد هوشمندانه از توجیه اخلاقی چنین مصادره‌ای [یا سلب مالکیتی] دفاع کرد.[۴۰]

او گفت خواست آقای رئیس این است که چیزی گفته نشود که احتمالاً موجب رنجش طبقات خاص گردد. منظور او یک طبقهٔ جدید، یعنی سارقان، بود، ولی اگر یکی از سارقان حضور می‌داشت از او [یعنی سارق] تمنا می‌کرد که باور کند که هیچ فکر بدی دربارهٔ حرفهٔ او نداشته است بلکه مهارت و تهور بزرگ او مطمح نظرش بوده است؛ خطرکردن‌های او که بسیار بزرگتر از مخاطرات معامله‌گرترین سرمایه‌دارانی است که تا حد به خطر انداختن آزادی و زندگی خویش پیش می‌روند؛ کف نفس او؛ یا، در نهایت آن شمار عظیم مردمی که وی برایشان کار ایجاد کرده از نظرش دور نمانده است، مردمی از قبیل وکلای جنایی، افراد پلیس، زندانبانان، سازندگان زندانها، و شاید دژخیمان. همان‌گونه که نمی‌خواست سارقان را برنجاند... نمی‌خواست موجب رنجش احساسات سهامداران... یا زمینداران گردد. او فقط می‌خواست خاطرنشان سازد که هر سه آسیبهایی به جامعه وارد می‌کنند که دقیقاً ماهیتی یکسان دارند...

۳۹. rent of ability، نفع اقتصادی مهارت کمیاب.ـ م.

40. Edward R. Pease, *History of the Fabian Society*, p. 150.

فابیان‌ها با پذیرش این نظر که توجیه اخلاقی درآمدهای خصوصی حاصل از سرمایهٔ صنعتی بیش از بهره مالکانهٔ زمین نیست، به برنامهٔ خود رسیدند. این برنامه تحت عنوان مبنا در سال ۱۸۸۷ مورد پذیرش قرار گرفت.[۴۱]

انجمن فابیان مرکب از سوسیالیست‌هاست.
بنابراین، هدفش آن است که جامعه را با آزاد ساختن زمین و سرمایهٔ صنعتی از مالکیت فردی و طبقاتی و قرار دادن آن در دست اجتماع از برای نفع عام، بازسازی کند. تنها از این راه است که امتیازهای طبیعی و اکتسابی کشور می‌تواند به‌طور عادلانه میان تمامی مردم تقسیم شود.
بروفق این‌نظر، جامعه برای امحای مالکیت خصوصی زمین و بهره‌یابی فردیِ ناشی از آن به صورت بهرهٔ مالکانه، یعنی بهایی که از برای اجازهٔ استفاده از زمین و نیز به خاطر امتیازهای خاک و محل بهتر پرداخت می‌شود، کار می‌کند.
فزوده بر آن، جامعه برای انتقال مدیریت این سرمایهٔ صنعتی به جامعه کار می‌کند به جهت آنکه ادارهٔ اجتماعی آن به وجهی مناسبتر صورت می‌پذیرد. زیرا انحصار ابزار تولید در گذشته [در دست سرمایه‌داران خصوصی]، اختراعات صنعتی، و انتقال درآمد [یا ارزش] اضافی به سرمایه [خصوصی] موجب شده است که ثروت اساساً به طبقهٔ مالك تعلق گیرد و کارگر اکنون برای ادارهٔ زندگی خود به آن طبقه وابسته باشد.
اگر این اقدامات بدون جبران خسارت (البته نه بدون آسودگی برای افراد سلب‌مالکیت‌شده در حدی که برای اجتماع مناسب و لازم به نظر می‌رسد) صورت پذیرد، بهره مالکانه و سود به مزد کار اضافه خواهد شد. طبقهٔ عاطلی که اکنون باکار دیگران زندگی می‌کند لزوماً

۴۱. مبنا (*Basis*) به‌عنوان ضمیمهٔ دوم تاریخ پیر و در تراکت ۴۱ انجمن فابیان سال ۱۸۹۱ چاپ شد.

ناپدید خواهد شد، و برابری عملی فرصتها بر اثر کنش خودبه‌خود نیروهای اقتصادی (و با مداخلهٔ بسیار کمتر در آزادی شخصی نسبت به آنچه نظام کنونی ایجاب می‌کند) برقرار خواهد شد.
انجمن فابیان برای حصول این غایات، گسترش عقاید سوسیالیستی و تغییرات اجتماعی و سیاسی ناشی از آن، ازجمله نهادی ساختن حق شهروندیِ مساوی برای مردان و زنان، را مطمح نظر دارد. انجمن می‌کوشد با ترویج عمومی دانش و آگاهی، از جهت ارتباط میان فرد و اجتماع در جنبه‌های اقتصادی، اخلاقی، و سیاسی آن به هدفهای گفته‌شده نایل آید.

در این مبنا تا آنجاکه به هدفهای فابیان‌ها ربط می‌یابد کمتر موضوعی وجود دارد که بتواند مورد ایراد مارکسیست‌ها قرار گیرد. ملی کردن همهٔ درآمدهای تفاضلی از هر منبعی که به دست آمده باشد، و مدیریت اشتراکی زمین و سرمایهٔ صنعتی، احتمالاً به اجتماعی می‌انجامد که تفاوت سترگی با آن اجتماعی که مارکسیست‌ها پیش‌بینی می‌کردند بعد از ناپدید شدن دولت پرولتاریایی به وجود خواهد آمد نخواهد داشت. یعنی باید گفت که فابیان‌ها، با وجود ادعای واقع‌نگری و غیررمانتیک بودن، ناکجاآباد خود را داشتند. آنچه آنان را از برادران انقلابی‌ترشان ممتاز می‌کرد، نظرگاهشان دربارهٔ چگونگی تحقق انتقال به سوسیالیسم بود.

## از فردگرایی تا سوسیالیسم

فابیان‌ها، بویژه بر این موضوع تأکید می‌کردند که سوسیالیسم چیزی نوظهور نیست و تکامل طبیعی و گریزناپذیر جامعهٔ فردگرایانهٔ پیشین است. نیز بر این باور بودند که این انتقال [از فردگرایی به سوسیالیسم]، هرچند در زمانه‌هایی مأیوسانه کند بوده است، اساسی استوارتر داشته است زیرا با خشونت همراه نبوده و از

اعتقادی متین به کارامدی و عدالتش سود برده است. وانگهی حتی مردان «اهل عمل» در کنار سوسیالیست‌ها در این اعتقاد سهیم بوده‌اند. چنانکه وب می‌گفت: "در چنگال اقتصاد سیاسی جاری و به‌رغم همهٔ تلاشهای لیبرال‌های کارخانه‌دار، انگلستان ناچار گردید دست بالا زند و از افراد ضعیفتر خود حمایت کند." آنگاه وب از برای نشان دادن حد مداخلهٔ دولت، یک صفحهٔ کامل را به فهرست کردن اشتغالهایی اختصاص داد که تا آن زمان (۱۸۸۹) تابع کنترل دولت قرار گرفته بود. تعبیر وی این بود که این همه فقط از برای اجرای دموکراسی سیاسی در عرصهٔ اقتصاد است، و از آنها استنتاجهایی را دربارهٔ سیاست و تاکتیک فابیان‌ها به عمل آورد که به صورت اصول کلاسیک این مشرب درآمده‌اند.[۴۲]

(الف) همهٔ اینها را مردان «اهل عمل» انجام داده‌اند، مردانی که باید گفت از هرگونه جامعه‌شناسی علمی بی‌اطلاعند و سوسیالیسم را ابلهانه‌ترین رویاها می‌انگارند و در اندیشهٔ خود همهٔ ادعاهای پرطمطراق بازسازی اجتماعی را حرف‌مفت می‌دانند. جریان بی‌وقفه و مقاومت‌ناپذیر گرایشهای اجتماعی نیز همین وضع را دارد یعنی در هر عمل خود در راه تحقق همان سوسیالیسمی گام برداشته‌اند که مورد نفرتشان بوده است و خود تیشه به ریشهٔ اعتقاد به فردگرایی زده‌اند که همچنان مورد باورشان بوده است.
(ب) هواخواهان بازسازی‌اجتماعی درس دموکراسی را آموخته‌اند، و می‌دانند که از راه چرخش آرام و تدریجی ذهن عامه به طرف اصول‌نوین است که تجدید سازمان جامعه قدم‌به‌قدم تحقق می‌پذیرد. همهٔ پژوهندگان اجتماع که پهلو به پهلوی زمان خویش حرکت می‌کنند، خواه سوسیالیست‌ها و خواه فردگرایان، آگاهند که تغییرات مهم اندامواری فقط می‌تواند (۱) دموکراتیک باشد و، بنابراین، برای اکثریت مردم پذیرفتنی باشد و ذهن همگان آمادگیشان را یافته باشد؛

42. «The Basis of Socialism: Historic» in *Fabian Essays*, pp. 27, 9.

(۲) تدریجی و گام‌به گام باشد و، بنابراین، هرچقدر هم که آهنگ پیشرفت سریع باشد موجب آشفتگی و اختلال نشود؛ (۳) تودهٔ مردم آنها را غیراخلاقی تلقی نکنند و، بنابراین، از لحاظ ذهنی برای آنها فاسدکننده نباشد؛ و (۴) در این کشور، به‌هر تقدیر، باید قانون بنیاد[۴۳] و مبتنی بر صلح و آرامش باشد. ...

و این موضوع هرروز بیشتر پذیرش عامه می‌یابد که نتیجهٔ گریزناپذیر دموکراسی این است که مردم نه‌تنها ادارهٔ سازمان سیاسی را خود در اختیار داشته باشند بلکه به میانجیگری آن، ابزارهای اصلی تولید ثروت نیز در قبضهٔ خودشان باشد؛ همکاری سازمان‌یافته جانشین هرج‌ومرج پیکار رقابت‌آمیز گردد و، درنتیجه، به تنها شیوهٔ ممکن، چیزی را بازیابند که جان استوارت میل "سهم عظیمی که دارندگان آلات صنعت می‌توانند از تولید به دست آورند" می‌خواند. سویهٔ اقتصادی اندیشهٔ دموکراسی درواقع همان سوسیالیسم است.

الیویر[۴۴] در نگارش دربارهٔ شالوده اخلاقی سوسیالیسم، در توصیف آن به‌عنوان پیامد گریزناپذیر فردگرایی حتی به‌نحوی مشخص‌تر سخن می‌گوید:[۴۵]

سوسیالیسم همچون برآمدی از فردگرایی، پیامد پیکار فردگرایانه و همچون شرط لازم برای رویکرد به آرمان فردگرایی نمایان می‌شود. تضادی که عموماً میان سوسیالیسم و فردگرایی تصور می‌شود، موردی از این اشتباه فعلاً مرسوم است که شخصیت را با دارایی

43. constitutional

۴۴. Sydney Olivier (۱۸۵۹-۱۹۴۳)، یکی از هفت جستارنویس فابیان‌ها و یکی از ستونهای اصلی انجمن در روزهای نخست حیات آن بود. وی در نخستین حکومت حزب کارگر (۱۹۲۴) وزیر مشاور در امور هند بود.

45. «The Basis of Socialism: Moral», in *Fabian Essays*, pp. 99, 126.

شخصی خلط می‌کنند و زندگی شخص را با مجموعه داراییهای او یکی فرض می‌کنند. سوسیالیسم همان فردگرایی است در وجه منطقی، بسامان، آراسته، و در صراط مستقیم خود...
توجیه تصاحب فردی با واقعیات تولید اشتراکی (یعنی مبتنی بر تعاون) در هم می‌شکند. هیچ‌کس نمی‌تواند [در عرصهٔ اجتماع] مدعی ثمرهٔ کار خود باشد، زیرا تمامی قابلیت و مجال وی برای کار کردن، آشکارا، [حاصل] میراث و سرمایه‌ای است که او فقط وارث و کارگزار موقت و گذرای آن است؛ و توانایی وی در چرخاندن آن به سوی منافع خویش، یکسر به خواستها و نیازهای دیگر مردم به خدمات او بازبسته است. نظام کارخانه‌ای، صنعت ماشینی، تجارت جهانی تولید فردی را ملغا کرده‌اند، و تکمیل شکل تعاونی که سرمایه‌داری فردی ما شتابان به سویش جهت می‌گیرد و در حال انتقال به آن است، سازگاری با اخلاق اجتماعی را به صورت شرط کلی زیستِ تحمل‌پذیر برای فرد در می‌آورد.
این انتظار را هم‌اکنون افکار و عقاید این روزگار توجیه می‌کند. اندیشه‌های اخلاقی متناسب با سوسیالیسم اینک به تمامی جامعهٔ مدرن نفوذ می‌یابد. آنها بوضوح نه‌تنها در میان پرولتاریا، بلکه همچنین در فعالیت نوعدوستانهٔ روزافزون اعضای طبقهٔ متمکنی قابل تشخیص است که، ضمن آنکه سوسیالیسم را همچون مبالغهٔ خطرناک آنچه برای سلامت جامعه ضروری است محکوم می‌کنند، با صداقت کامل برای اصلاحات تسکین‌دهنده‌ای کار می‌کنند که به نحوی مقاومت‌ناپذیر در جهت آن پیش می‌رود.

در نهایت امر، ارجمندی والای برنامهٔ فابیان را برنارد شا تضمین می‌کند.[۴۶]

46. «The Transition to Social Democracy», in *Fabian Essays*, pp. 247.

هیچ فقرهٔ جدیدی در این برنامه وجود ندارد. همه، کاربردهای همان اصولی است که قبلاً فعلیت کامل داشته‌اند. همه همان انگی را بر خود دارد که بسیار مطبوع طبع انگلیسی است. هیچ یک از آنها استفاده از کلمات سوسیالیسم یا تکامل را اجبار نمی‌کند؛ در هیچ کجا سخن از گیوتین، اعلامیهٔ حقوق بشر، سوگند خوردن در محراب، یا هر چیز دیگر که در اساس غیرانگلیسی پنداشته شود، در میان نیست. و همهٔ آنها در فراآمدنشان تردیدی نیست. هم‌اکنون دولتمردان دورنگر، حتی از حزبی که از آنها واهمه دارد، ره‌نشانهای آنها را با دیدهٔ بصیرت می‌نگرند.

## تاکتیک‌های فابیان‌ها

خاستگاه فابیان‌ها از طبقه متوسط و اعتقاد آنها مبنی بر این که روح زمانه[47] هوادار نصب پی‌درپی [ستونهای] سوسیالیسم عملی است، برروی‌هم موجب شد که فابیان‌ها درکسوت معتدلترین انقلابیها پا به میدان نهند. آنان با انکار خشونت و پایبندی جدی به قانون و مشروطیت خود را عاملانی پنداشتند که می‌بایست مردم را از برای پذیرش مالکیت و مدیریت جمعی زمینها و سرمایهٔ کشور همچون سیاستی متین و محترم آماده سازند. همینکه نگرشهای سوسیالیستی در همهٔ سطوح اجتماع نفوذ یافت، برنامهٔ فابیان می‌توانست با کمترین یا بدون کوچکترین تلاطم از طریق نهادهای سیاسی موجود کشور به اجرا درآید. مورخ انجمن فابیان در این باره چنین می‌گوید:[48]

سوسیالیسم در انگلستان به صورت اعتقاد وهم‌آمیز گروهی جزم‌اندیش باقی مانده بود تا اینکه جستارهای فابیان‌ها... به طبقات

47. *Zeitgeist*
48. Edward R. Pease, *History of the Fabian Society*, p. 237.

کارگر انگلستان، یا به هر تقدیر به رهبرانشان، آموخت که سوسیالیسم اصل زنده و جانداری است که می‌تواند در اوضاع اجتماعی وسیاسی کشور فعلیت پذیرد، بدون آنکه تغییرات بزرگ خواه به‌صورت انقلاب و شورش و خواه حتی سیاسی ضرورت داشته باشد. واژگان انقلابی و زبان خشونت بر جای ماند و همچنان بر جای خواهد ماند، همان‌گونه که در جریان عادی سیاست از استعارات نبرد و مبارزه استفاده می‌کنیم و مثلاً عنوان می‌کنیم که محیط آرام صندوقهای اخذ رأی میدان نبردند و مخالفان سیاسی ما، سپاهیان دشمنند. ولی ما فقط در آواهایمان پرچم سرخ را به اهتزاز در می‌آوریم و اکنون این واقعیت را درک می‌کنیم که نبردهای راستین سوسیالیسم در اتاقهای مربوط به کمیته‌های مختلف وستمینیستر و در مجالس شور تاون هالز[۴۹] انجام می‌شود.

حتی برنارد شا که بی‌محابا برابری درآمدها را هدف سوسیالیسم اعلام می‌کرد معتقد بود که خشونت فقط تأثیرش به تأخیر انداختن تحقق سوسیالیسم است.[۵۰]

سوسیالیست‌های جوان مستعد آنند که نگرشهایی تند و زیروروکننده در ذهن بپرورند. یعنی یک برنامه انقلابی را برای بیست‌وچهار ساعت متوالی بدین ترتیب طرح کنند که صبح روز دوشنبه فردگرایی با همه توان در کار باشد، در بعدازظهر دوشنبه موج عظیم پرولتاریا برپا شود، و روز سه‌شنبه سوسیالیسم به‌طور کامل حاکم بر جریان امور گردد. فردی که باور داشته باشد که چنین جابه‌جایی می‌تواند به خوبی و خوشی صورت وقوع پذیرد، طبیعتاً توسل به خونریزی از

49. Town Halls
50. «The Transition to Social Democracy», in *Fabian Essays*, pp. 225-226.

برای تحقق سوسیالیسم را نابخردانه و حتی غیرانسانی خواهد پنداشت. او ممکن است احتجاج کند که تداوم نظام فعلی برای مدت یک سال بیش از فشرده شدن برنامه در یک بعدازظهر دوشنبه، هر چقدر هم خونین، ضررو زیان خواهد داشت... (ولی) یک سوسیال دموکرات کارآزموده پیروان دوآتشهٔ خود را بدین ترتیب به راه خواهد آورد که ابتدا می‌پذیرد که اگر تغییری بتواند زیروروکننده باشد به انجام دادنش می‌ارزد، و سپس خاطرنشان خواهد کرد که برای چنین تغییری صنایع تولیدی باید تجدید سازمان شود تا بتواند به تقاضاهایی پاسخ گوید که بر اثر توزیع قدرت خرید به‌نحو کاملاً جدید به وجود می‌آیند، بنابراین، بایسته است که از برای بهره گیری از کار و ماشین‌آلات صنعتی، دگرگونیهایی صورت پذیرد که هیچ کاری در فاصلهٔ یک بعدازظهر پاسخگویش نتواند بود... در هم کوبیدن زندان باستیل با هفت زندانی در آن، یک چیز است و درهم‌کوبیدن آن با چهارده میلیون زندانی یکسر چیز دیگری است. لازم نیست این نکته را بسط بیشتر دهم: ضرورت تغییر محتاطانه و تدریجی نباید در اینجا بر کسی پوشیده باشد و تنها اگر کسانی که خواهان تغییرات ناگهانی و زیروروکننده‌اند با شجاعت و آرامش در گفت‌وگویی منطقی شرکت می‌کردند، واقعیت گفته شده می‌توانست برای هر شخص در هر جای دیگر آشکار گردد.

فابیان‌ها مرادشان از این اطمینان‌خاطرهایی که می‌دادند این بود که سوسیالیسم را در نظر طبقهٔ متوسط بی‌خطر جلوه دهند. طبقه‌ای که آنها بدرستی تشخیص داده بودند که می‌بایست زیر نفوذ خود قرار دهند. انجمن فابیان هیچ‌گاه وانمود نمی‌کرد که یک سازمان طبقهٔ کارگر است،و رویکردش به مسئلهٔ کارگران بر همدردی نسبت به رنجهای آنان تکیه نداشت بلکه بیشتر بر این اعتقاد مبتنی بود که دردهای آنان نشانهٔ ناکارامدی نظام اجتماعی است. رهبران فابیان در مقام

محرکان سیاسی به‌هیچ‌وجه این هدف خود را پنهان نمی‌داشتند که می‌خواهند در میان همهٔ طبقات نفوذ کنند و با خشنودی کامل حمایت محافظه‌کاران و لیبرال‌ها هر دو را پذیرا بودند به شرط آنکه اعضای این احزاب راضی می‌شدند به برنامه‌های فابیان‌ها رأی مثبت دهند.

(الف)[۵۱] ما آنقدر در برابر هجوم اعضایی که اخیراً به ما روی آورده‌اند سختگیر بوده‌ایم که درواقع سعی کرده‌ایم، از طریق تأکید بر ضمانتهای محکمتری در مورد صداقت پذیرش مبانی ما از طرف داوطلبان، تعداد اعضا را مهار کنیم، و بی هیچ مکث و تأملی می‌گویم که اگر به ملاحظهٔ نیاز به سرشکن کردن هزینهٔ فعالیتمان بر هرچه بیشتر تعداد همیاران نبود، شاید ته دلمان چنین می‌خواست که گسترهٔ انجمن را در لندن به صد عضو برگزیده محدود سازیم. ما هرگز کوچکترین وانمودی نکرده‌ایم که نمایندهٔ طبقات کارگران کشور هستیم. تاکنون چنین کار بی‌معنایی صورت نگرفته است که فقط انجمن فابیان شخصی را نامزد انتخابات در لندن معرفی کند، هرچند به خود می‌بالیم که یک نامزد انتخابات اکنون فابیان بودن را نقطه ضعف خود به‌شمار نمی‌آورد.

(ب)[۵۲]... هدف ما سوسیالیست‌ها این نیست که به این یا آن اصلاح دست یابیم و، به طریق اولی، خواهان آن نیستیم که این یا آن حزب را به قدرت برسانیم. بلکه می‌خواهیم تودهٔ عظیم مردم انگلستان را با نگرشهای خود همنظر سازیم. می‌کوشیم افرادعادی را متقاعد سازیم که نه‌تنها بیشترینهٔ ترتیبات موجود اجتماع از پای‌بست عیبناک است... بلکه اصل اساسی اصلاح باید این باشد که مالکیت و کنترل

51. Shaw, «The Fabian Society: Its Early History», *Fabian Tract No. 41.*
52. Webb, «Socialism, True and Fals», *Fabian Tract No. 51*, 1894.

جمعی ابزار تولید جانشین دارایی خصوصی و فردی آن شود. حاصل کلام، کار سوسیالیست‌ها این است که در راه ایجاد «مجموعهٔ تفکر سیاسی روشمند»ی گام بردارد که آقای جان مورلی[۵۳] در ۱۸۸۲ از کمبودش اظهار تأسف می‌کرد. هرچند نمی‌توانیم در میان خود افرادی را با توانایی بنتم و جیمز میل نام بریم و با وجود آنکه نه تمکن رادیکال‌های فلسفی بخش نخست قرن را دارا هستیم و نه مقام آنها را، بااینهمه، به اندیشهٔ من، کاری که در برابر ما قرار دارد شبیه کار آنان است. سوسیالیست‌ها، بنتمیان این نسل هستند.

(ج)[۵۴] ما مجموعه‌ای صرفاً آموزشی بودیم. در پی آن نبودیم که به صورت حزبی سیاسی درآییم. ما باید به سیاست مایه کوبی خود ادامه دهیم ـ یعنی به هر طبقه، به هر شخصی‌که در حوزهٔ نفوذ ما قرار می‌گیرد، آن دُز دقیق جمع‌گرایی را تلقیح کنیم که آمادگی جذبش را دارد. و باید ماشین آلات حکومت از این قبیل را که در قبض اختیار ما قرار می‌گیرند بهبود بخشیم و گسترش دهیم. البته تغییر آرام و نامشهود در عقاید آدمیان و نهادهای ملی، مساعد رشد یک حزب انقلابی نیست. در این گفته که ما بدترین دشمنان انقلاب اجتماعی بوده‌ایم، حقیقتی نهفته است. در کشور دموکراتیک آزادی مانند انگلستان هیچ دگردیسی سترگی امکانپذیر نیست مگر آنکه عقاید همهٔ طبقات جامعه را دگرگون سازید ـ و حتی اگر امری شدنی باشد مطلوب نخواهد بود.

سیاست فابیان‌ها در مورد گسترش نفوذ و «مایه کوبی» بسیار کامیاب‌تر از آن گردید که یک گروه کوچک اصلاحگر و اتاق‌پذیرایی‌نشین می‌توانستند در روز

53. John Morley
54. Beatrice Webb, *Our Partnership* (Longmans, 1948), pp. 122-123.

نخستین فعالیت خود خیالش را از سر بگذرانند. همهٔ شیوه‌های پذیرفته‌شدهٔ تحریک و برانگیزش برای تبلیغ نگرشهای سوسیالیستی و به‌دست‌آوردن مواضع استراتژیکی در حیات سیاسی بریتانیا از برای طرفداران آن نگرشها، به کار گرفته می‌شد. سخنگویان فابیان در تریبونهای بیشماری در لندن و استانهای دیگر و در انتخابات پارلمانی زیادی حضور می‌یافتند. برای تشویق به گستراندن مالکیت عمومی در حکومت محلی و افزایش ضابطه‌های عمومی حوزه‌های استراتژیکی حیات اقتصادی از هیچ فرصتی فروگذار نمی‌کردند. هنگامی که شوراهای شهری منتخب در سال ۱۸۸۸ جانشین مقامات انتصابی شدند، فابیان‌ها در میدان بودند تا پذیرش سیاستهای خود را تشویق کنند.

تبلیغات چاپ‌شدهٔ انجمن در درازمدت حتی از آوازه‌گریهای سخنوران آنان از تریبونهای سیاسی مهمتر بود. این تبلیغات نه‌تنها جستارهای فابیان را در بر می‌گرفت که نخستین بار در ۱۸۸۹ منتشر و چندین بار تجدید چاپ شد، بلکه رسالات[55] متعددی را شامل می‌شد که اولین آنها در سال ۱۸۸۵ با عنوان «چرا بسیاری از مردم فقیرند؟» منتشر گردید. برخی از این رسالات به اصول سوسیالیسم اختصاص دارند، ولی بیشتر آنها به موضوعات مشخصی می‌پردازند که مورد علاقهٔ فابیان‌ها بوده است یا می‌خواستند به آنها چرخشی سوسیالیستی بدهند. بنابراین، در کنار رسالاتی از قبیل بهرهٔ مالکانه و ارزش؛ دلایل عدم امکان آنارشیسم؛ سوسیالیسم مسیحی؛ و جنبه‌های اخلاقی سوسیالیسم‌فابیان، آثار،؛ رسالات دیگری با این عناوین وجود داشتند: خرید راه‌آهنها از طرف دولت؛ موهبت مادری؛ توزیع شیر شهری و بهداشت عمومی؛ طرح کلبه‌ها و عقل سلیم؛ کشتارگاههای شهرداری؛ مسکن برای مردم؛ و شوراهای بخش و منطقه. رساله‌ها به بهای یک یا دو پنس فروخته می‌شدند، و ضمن آنکه با زبانی ساده و مجاب‌کننده نگارش می‌یافتند، بر اطلاعات موثقی استوار بودند که به‌وسیلهٔ یک گروه تحقیق شایسته گردآوری می‌شدند.

اهمیت زیادی را باید برای کار آقا و خانم وب در نگارش تاریخ حکومت

55. *Tracts*

محلی، گرایش به اتحادیه‌های کارگری، مباشرت قانون حمایت از فقرا، و نیز تجزیه و تحلیل زوال ادعاشدهٔ تمدن سرمایه‌داری قائل شویم. تحقیق‌کنندگان فابیان، در واقع، به‌عنوان یک ستاد فکری و معنوی برای سوسیالیسم خدمت می‌کردند. آنان در این مقام نه‌تنها برهانهایی پرتوان برای سوسیالیسم فراآوردند بلکه جزوه‌ای را حاضر و آماده داشتند تا پیروان خود را در هر کشاکش و پیکاری از برای به اجرا در آوردن برنامه‌شان راهنمایی کنند. رهبران آنها، به گفتهٔ یکی از خود آنها، نه‌تنها از گونه‌ای ارضای شخصی بی‌بهره نبودند، افرادی بس فرهیخته بودند و بسیاری از آنها در زمرهٔ کارکنان کشوری مجرب بودند؛ بنابراین، درمقام آوازه‌گر هم از مهارت خویش در کار تحقیق بهره می‌جستند و هم از دانش وسیع خود در امر مدیریت عمومی استفاده می‌کردند.

### اقتصاد فابیان

نقش سیدنی و بئاتریس وب در جریان بالفعل سیاست، به‌نحوی قیاس‌ناپذیر از نقششان در پروراندن نظریهٔ سیاسی بزرگتر است. آنها در مسائلی چون ماهیت و غایات دولت، مسئلهٔ اطاعت سیاسی، مسئلهٔ حقوق، یا موضوعاتی که معمولاً در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی مطرح می‌شوند تحقیق عمیقی به عمل نیاوردند یا حتی اصلاً متعرض آنها نشدند. بلکه، برعکس، آنها را در برابر آنچه کار اصلی خود می‌دانستند ــ یعنی اصلاح ــ همچون مسائلی نامربوط کنار نهادند. لیکن این واقعیت بر جای می‌ماند که اهل‌عمل‌ترین اصلاحگران، برخی فرضهای فلسفی را دربارهٔ سیاست، گاه آگاهانه و گاه ناآگاهانه، قائل می‌شوند و فابیان‌ها از این قاعده مستثنا نیستند. هر آنچه می‌خواستند انجام دهند مبتنی بر یک «نظریه» بود و دربارهٔ چگونگی انجام دادن آن نظریه‌ای دیگر وجود داشت. درخور اهمیت است که هر دو را بررسی کنیم.

برنامهٔ فابیان در مورد مالکیت و مدیریت اجتماعی ابزار تولید، بر بسط آموزهٔ اقتصادانان کلاسیک دربارهٔ بهرهٔ مالکانه [یا رانت اقتصادی] استوار بود

که درآمدهای تفاضلی و سودهای ناشی از منابعی غیر از خود زمین را در بر می‌گرفت. این بحث اگر در نگرش آنها معنایی داشته باشد، معنایش این است که درآمد افزونتر ــ یعنی افزونتر از درآمد حقهٔ یک مولد ــ خودبه‌خود به دست می‌آید و دریافت‌کنندهٔ آن نمی‌تواند بحق مدعی آن باشد که توانایی یا کوششی بیشتر از آن به‌کار بسته است که وی را مستحق هرگونه بازیافت غیرمعمول کند. درست است که گهگاه مهارتها و تواناییهای استثنایی هم وجود دارد، بدون شک، آنها را می‌توان نادیده گرفت. زیرا آنقدر عمومیت ندارند که اگر درآمدهای افزونتر حاصل از آنها به قبض دولت درآید، مسئلهٔ بزرگی به وجود آورند. ولی نه با منطق جور درمی‌آید و نه با عدل، که فرآورندگی[۵۶] افزونترِ ناشی از مهارت سختکوشانه یا ناشی از علاقه به سخت‌تر کارکردن یک انسان معمولی را امری صرفاً تصادفی (یا جزو استثنائات) بدانیم (همان انسان معمولی که برنارد شا با نیش زبانش «ابله معمولی» می‌خواند). یا درآمد تفاضلی[۵۷] حاصل از چنین کیفیاتی را مانند بهرهٔ مالکانه (یا رانت اقتصادی) حاصل از موقعیت مکانی برتر یک زمین کشاورزی یا زمین شهری، «برآمده از اجتماع» تلقی کنیم.

اگر این بحث مربوط به ماهیت غیرعادلانهٔ «بهرهٔ قابلیت» را تا حد نتیجهٔ منطقی آن دنبال کنیم، به برابر ساختن درآمدها و نادیده انگاشتن تفاوت توانایی افراد می‌رسیم. شا در این سخن کوتاه نمی‌آمد که "سوسیالیسم یا به معنی برابری درآمدهاست یا اصلاً معنایی ندارد." و لاف آن می‌زد که اولین سوسیالیستی است "که بر ذهنش گذشته است که این واقعیت را همچون شرط لازم تمدن پایدار بصراحت بیان کند." و سرخوشانه ادامه می‌داد که "مأمور وصول مالیات بر درآمد که امروز از یک میلیونر عاطل مالیات چند پنس از هر پاوند درآمد مطالبه می‌کند، اگر دولت دستور دهد می‌تواند مردم را برای هر پاوند درآمد تا بیست شیلینگ سرکیسه کند."[۵۸] همقطاران شا فاصلهٔ چندانی با او نداشتند. چیزی مانند برابری موقعیت و شاید برابری درآمد در پیشنهادهای سیدنی وب در مورد

56. productivity 57. differential income
58. «What Socialism Is», *Fabian Tract No. 13* (1890), p. 3.

پاداش کار در دولت سوسیالیستی آینده مستتر بود.[۵۹]

مرادمان از برچیدن نظام دستمزد، کنار نهادن آن نظامی است که اکنون در تمامی صنعت سرمایه‌داری رایج است و در چارچوب آن، کارگر مزدی را دریافت می‌کند که نه با توجه به سهم او از محصول ملی تعیین می‌شود و نه با نگرش به آن میزانی که از برای حفظ او و خانواده‌اش در حالت شهروندان کارامد ضروری است، بلکه بر اساس بازار رقابت کار معین می‌شود که ما سوسیالیست‌ها در پی آنیم که نظامی را به جایش نشانیم که با توجه به ضرورتهای اشتغال و ابزار کار که در اختیار ملت قرار دارد، برای حفظ سامان سنجیدهٔ زندگی لازم است. هم‌اکنون می‌بینیم که حقوقهای دولتی، نه بر اساس وضع بازار کار، بلکه با توجه به هزینهٔ زندگی تعیین می‌شود. در پی آن هستیم که این اصل را به تمامی جهان صنعت بگسترانیم. به جای آنکه هر فرد را به یک تولیدکنندهٔ مستقل تبدیل کنیم که هر وقت و هر طور که خواست کار کند، هدفمان آن است که هر انسان خوش‌بنیه را مستقیماً در خدمت جامعه قرار دهیم تا آن وظایفی را ادا کند و در تابعیت آن نوع سازمانی کار کند (خواه محلی، خواه ملی) که بتواند خورند گنجایش و کارکرد اجتماعی او باشد. در واقع، ما نه‌تنها درصدد آن نیستیم که نظام دستمزد را، به مفهومی که گذشت، لغو کنیم، بلکه می‌خواهیم همهٔ آنهایی را که اکنون از آن می‌گریزند در پوشش آن قرار دهیم: یعنی کارفرمایان، و آنان که با بهرهٔ مالکانه و ربا زندگی می‌کنند و، درنتیجه، نظام دستمزد را کلیت بخشیم. اگر کسی بخواهد آزاد باشد تا بنا به میل خود کار بکند یا نکند، بهتر است یا به جزیرهٔ روبنسون کروزوئه مهاجرت کند یا میلیونر بشود. اگر فکر کنیم که امور صنعتی یک کشور صنعتیِ پیچیده می‌تواند بدون

59. «Socialism, True and False», *Fabian Tract No. 51* (1894), pp. 17-18.

تبعیت و انضباط جدی، بدون اطاعت از دستورها، و بدون مقرریهای معین برای حفظ زندگی اداره شود، نه رویای سوسیالیسم بلکه رویای آنارشیسم را در سر می‌پرورانیم.

در برابر ذهن نظم‌طلب سیدنی وب این تصویر جهان نو که در چشم‌انداز قرار داشت، بدون شک آن سادگی دلپذیر و نوید آن کارامدی اجتماعی را در بر داشت که بسی از حد سامان پیشین فرا می‌رفت. دیگر چنین نبود که هر کس "هر وقت بخواهد و آن طور که بخواهد کار کند"؛ هر کس باید خدمتگزار جامعه باشد و کاری را انجام دهد که مقامی ــ بویژه دولت ــ مناسبترین کار برای گنجایش و نقش اجتماعی او تشخیص می‌دهد. برهانی که سیدنی وب برای توجیه کوچک شمردن تمایلات فردی به کار می‌بست می‌توانست مورد تأیید هگل (اگر زنده بود) قرار گیرد.[۶۰]

اگر بخواهیم، نه صرفاً خاطرهٔ ممتازیت خود، بلکه نفوذ مستقیم خویش را بر جهان بعد از خود باقی گذاریم، باید حتی بیش از توجه به تکامل پرورشهای فردی خود، از برای بهکرد آن ارگانیسم اجتماعی همت ورزیم که خود جزئی از آنیم. یا، فراتر از آن، پرورش کامل و مناسب هر فرد لزوماً آن نیست که حد اعلای توجه را به پروردگی نفس خود مبذول کند، بلکه ایفای نقش فروتنانهٔ خویش ــ به بهترین شیوهٔ ممکن ــ در ماشین عظیم اجتماع است. باید این تصور خودبینانه را ترک گوییم که خود را واحدی مستقل بپنداریم، و ذهنهای حسادتگر خود را، که در جذبهٔ خویشتن‌پروری است، به سوی غایتی والاتر، یعنی کامیابی مشترک، واچرخانیم. بر این اساس، «انطباق مستقیم»[۶۱] آگاهانه به‌مرور جانشین «انطباق

60. «The Basis of Socialism: Historic,» in *Fabian Essays*, pp. 38-39.
61. direct adaptation

غیرمستقیم» می‌شود که با ناآگاهی و اتلافگری در شکل پیشین تکاپوی زندگی صورت می‌پذیرفت؛ و با هر پیشرفتی در دانش جامعه‌شناسی، آدمی گویی نه‌تنها بر «چیزها» مسلط‌تر می‌شود بلکه بر سرنوشت اجتماع فی‌حدذاته، کنترلی آگاهانه‌تر می‌یابد.

یک ذهن خلاقتر یا حساستر ممکن است از این چشم‌انداز که تمامی مردم یک کشور وظایفی تعیین‌شده را در برابر «مقرری معین برای ادارهٔ زندگی» ادا کنند، براستی تکان بخورد و چنین ذهنی از خود سؤال کند که آیا کارامدی بیشتر این اجتماع، در جریانی که کارامدی بیشترش براستی سخت مورد تردید است، ممکن نیست به بهایی بس سنگین‌تر به دست آید. لیکن باید گفت که ذهن سیدنی وب چنین ذهنی نبود.[۶۲] درواقع بین اجتماع آیندهٔ فابیان‌ها و آن کارخانه یا ادارهٔ وسیع که لنین دربارهٔ‌شان می‌نوشت، تفاوت چندانی وجود ندارد. فابیان‌ها در این باور نیز که با حصول «تأمین»[۶۳]، بیشترِ دردهای جامعه رفع خواهد شد، همه به‌طور یکسان ناکجاآبادی بودند.[۶۴]

ولی این پرورش عجیب ولع و آزمندی (در محیط سرمایه‌داری)، با اطمینان خاطر هرکس در مورد وسیلهٔ زیست و معاشش، از میان خواهد رفت. اجازه دهید هر فرد نسبت به معیشت خود به‌طور مطلق احساس اطمینان کند، اجازه دهید اضطراب هر فرد در مورد تأمین نیازهای مادی آینده‌اش از میان برخیزد، آنگاه خواهید دید ولع

۶۲. کینگزلی مارتین نقل می‌کند که "سیدنی براستی انسانی دارای عقل محض بود... ذهن او آکنده از اطلاعات دقیق و باارزش بود که نظمی پاکیزه داشتند و با رشته‌ای محکم به هم پیوند یافته بودند.... گویی همهٔ آنچه را مفید منظورش بود در خاطر داشت و از هر انچه به کار منظورش نمی‌آمد بکل بی‌اطلاع بود." به نقل از:
*The Webbs and Their Work*, edited by Margaret Cole (Muller, 1949), p. 297.

63. security

64. Annie Besant, «Industry under Socialism», in *Fabian Essays*, pp. 209-210.

ثروت، محرک خود را از دست خواهد داد. اگر دغدغهٔ نان روزانه وجود نداشته باشد، استبداد تحصیل مال در هم شکسته خواهد شد؛ و هر کس برای زندگی کردن خواهد زیست و نه از بهر پیکار برای زنده ماندن. آنگاه همهٔ آن انگیزه‌های مختلفی که حتی اکنون در ارگانیسم پیچیدهٔ انسانی در کار است فرصت بروز خواهد یافت، و هنگامی که شالوده‌ای مطمئن از برای زندگی مادی وجود داشته باشد، اهمیت راستین خود را به‌دست خواهد آورد. آرزوی سرآمد بودن، لذت کار خلاق، میل به پیشرفت، شوق جلب تأیید اجتماعی، و غریزهٔ نیکخواهی: همهٔ اینها حیات کامل خود را آغاز خواهند کرد و بی‌درنگ همچون انگیزهٔ کاروکوشش و پاداش ممتازیت به خدمت در خواهند آمد... آدمیت به چنان بلندیهایی صعود خواهد کرد که اکنون تصورناپذیر است؛وبی‌نظیرترین ناکجاآبادهاکه درسرودهای شاعران و آرمانگرایان خوانده می‌شود، در نظر فرزندانمان، در مقایسه با تکامل روزگارشان، انواری کمرنگ و شکسته به‌نظر خواهد آمد.

ایمان به مدیریت

آنچه گفتیم سخن از اصلاح اجتماع آینده و حد مطلوب آن بود. حال این سؤال مطرح می‌شود که اینها چگونه تحقق می‌پذیرد؟ سوسیالیسم فابیان اساساً طرحی است که، بر وفق آن، سازمانهای تولید و مبادله باید زیر نظارت مدیریت دولت قرار گیرند. فابیان‌ها از «دولت» مقصودشان خدمات مدنی است. به نظر آنان، سرمایه‌داری از طریق گسترش شرکتهای سهامی عام، راه را برای مالکیت اشتراکی هموار ساخته بود، شرکتهایی که وقتی به وسعتی معین می‌رسیدند، امکان داشت بسادگی در قبض مقامات دولتی قرار گیرند. هنگامی که شرکتها "با چنین آسودگی... که مناسب حال جامعه به نظر می‌رسد" مصادره شوند، مدیریت

آنها باید به دست خادمان مدنی (یا کشوری) سپرده شود. مؤلفان جستارهای فابیان‌ها "در مورد ضرورت واگذاشتن سازمان صنعت و مواد تولید در دست دولت اعتقادی مشترک داشتند، دولتی که از راه دموکراسی کامل با تمامی مردم یگانه است." در اینجا فرض بر این است که دولت و مردم پدیداری واحدند، و هیچ حدومرزی بر خدماتی که گزاردنشان را بتوان از دولت طلب کرد وجود ندارد. ورای آن، فابیان‌ها بر این پندار بودند که خادمان مدنی نه‌تنها کارامدترند بلکه در برابر خواستهای مردم بیش از کارکنان شرکتهای خصوصی پاسخگویند.[۶۵]

> سوسیالیسم نوین... اعتقادی است... مبنی بر اینکه درس تکامل در توسعهٔ اجتماعی این است که همکاری منظم و آگاهانه میان واحدهای هر ارگانیسم جانشین رقابت خانمان‌برانداز گردد؛ دو دیگر آنکه، تولید و توزیع ثروت، مانند هر وظیفهٔ عمومی دیگر، نمی‌تواند به طور مطمئن به آزادی عنان‌گسیختهٔ افراد سپرده شود، بلکه باید از برای سود تمامی اجتماع سازماندهی و کنترل گردد؛ سه دیگر آنکه، این وظیفه نمی‌تواند از راه قوانین محدودکننده و مالیات به‌نحواحسن ارائه گردد، بلکه، در نهایت امر، راه مفید و مؤثر گزاردن آن وظیفه، مدیریت گروهی واحد اداری مناسب است و، بنابراین، بهترین حکومت حکومتی است که بتواند مطمئن و کامیاب بیشترین مدیریت را بر عهده گیرد.

به ذهن فابیان‌ها خطور نمی‌کرد که دولت ممکن است درست به همان حد و میزان شرکتهای خصوصی، استثمارگر باشد. این بی‌توجهی آنان، بدون شک، تا حدی ناشی از یگانه انگاشتن سهل و سادهٔ دولت و مردم بود، ولی علت اصلی آن

65. Sidney webb, «The Difficulties of Individualism», *Fabian Tract No. 69* (1896), pp. 5-6.

این باور بود که خادمان کشوری در آموزش‌پذیری و قابلیت، از سرمایه‌داران برترند و بیشتر از آنان ملهم از آن چیزی هستند که سیدنی وب «روح خدمت»[۶۶] می‌نامید. دو قطعه از نوشته‌های بئاتریس وب در این ارتباط درخور نقل است.[۶۷]

(الف) این یک واقعیت است که ما همهٔ امیدهایمان را به آن طبقهٔ کارگر متشکل بازبسته‌ایم که از خدمت و راهنمایی گروهی نخبه از متخصصان فروتن و بی‌تکلف بهره ببرند که هیچ ادعایی در مورد موقعیت اجتماعی برتر نداشته باشند بلکه خود را با اِعمال قدرت نهفته در ذات دانش والاتر و تجربهٔ مدیرانهٔ طولانی‌تر خرسند کنند. (ب) ما اعتماد چندانی به «انسان معمولی تابع شهوات»[۶۸] نداریم، فکر نمی‌کنیم از او بیش از بیان رنجشهای خودکاری ساخته باشد، فکر نمی‌کنیم او بتواند درمان و چاره‌ای را ارائه دهد... می‌خواهیم درکار سیاست جایی برای متخصص حرفه‌ای باز کنیم ــ یعنی قلمرو حکومت را با افزودن امتیاز برترین مدیران بر امتیازات عظیم مدیریت توزیع کلی و اجباری، گسترش دهیم.

این، درواقع، تکرار همان اشتباه جرمی بنتم و جیمز میل است. این اشتباه که بپنداریم کسانی که مصادر امورند از «انسان معمولی تابع شهوات» که آنها را انتخاب می‌کند به گونه‌ای متفاوتند. این خطا از منبعی واحد نشئت می‌گیرد، یعنی از نیکخواهی و وارستگی که سیدنی و بئاتریس وب در آن با بنتم و جیمز میل سهیم بودند و آنان را وامی‌داشت تا این خصال را به همهٔ افراد دیگر نسبت دهند. بدیهی است هیچ دلیلی برای این باور وجود ندارد که انتقال وظایف به دولت تغییر تکان‌دهنده‌ای در مدیران پدید آورد. در این نگرش انگلس که هرچه حوزهٔ مالکیت دولت بیشتر گسترش یابد، درواقع بیشتر به صورت سرمایه‌دار

۶۶. spirit of service یا روح خدمتگزاری.ـ م.
67. *Our Partnership* (1948), pp. 97, 120.
68. average sensual man

ملی درمی‌آید و شهروندان بیشتری را استثمار می‌کند[۶۹]، نسبت به نگرش فابیان‌ها، حقیقت بسیار بیشتری وجود دارد، مگر آنکه حاضر به پذیرش این عقیده شویم که انگیزش انسانی می‌تواند به همان کمالی که خانم بسنت تصور می‌کرد دگرگون شود.[۷۰]

حتی اگر فابیان‌ها درست می‌گفتند و خادمان کشوری می‌بایست هم کارامدتر می‌شدند و هم وارسته‌تر، تأکید سیدنی و بئاتریس وب بر این موضوع حاکی از نوعی ساده‌انگاری حیرت‌انگیز دربارهٔ واقعیات سیاست و تقریباً فقدان کامل قوهٔ تشخیص است. اجتماعی که بی‌سروصدا به دست خادمان کشوری اداره شود تنها در صورتی قابل تصور است که بپنداریم «انسان معمولی تابع شهوات» عشق برابری دارد و در سنجشگری از ارزشهای اجتماعی، پیرو بی‌چون‌وچرای عقل و منطق است. فابیان‌ها بیطرفی معروف خدمات مدنی [یا کشوری] انگلستان را ارج بسیار می‌نهادند و به همین سبب بود که از مدیریت [عمومی] جانبداری می‌کردند و به‌طور ضمنی معتقد بودند که بر اثر اعمال آن مدیریت، مناقشات معمول سیاسی به ترتیبی متوقف خواهد شد. شواهد زیادی وجود دارد که این بیطرفی حقیقت داشته است، ولی این امر در دوره‌ای تحقق پذیرفت که موارد و عمق تماس دولت با زندگی مردم، در مقایسه با جامعه‌ای که فابیان‌ها با طرح خود درصدد ایجادش بودند، بسیار کمتر بود و، درواقع، فابیان‌ها نمی‌خواستند «خدمات مدنی» در سامان اجتماعی جدید همچنان بیطرف بماند و شاهد این مدعا تلاشهای آنان بود که از برای گستراندن نفوذ رده‌های بالای آن به عمل می‌آوردند. درواقع، سیدنی و بئاتریس وب این خطای انگلس را تکرار می‌کردند که می‌پنداشت هنگامی که «چیزها» تابع مدیریت [عمومی] قرار گیرد، سیاست از میان خواهد رفت. و با توجه به ایمان آنها به «دولت» (البته اگر بودند از این سخن خوششان نمی‌آمد)، آیا با انتساب آن شکوه رازآمیز اسطورهٔ سیاسی بزرگ و نوین به خدمات مدنی، دقیقاً همان راهی را نمی‌رفتند که هگل

69. Socialism, Utopian and Scientific, p. 72.

۷۰. نک: صص ۱۵۵۵-۱۵۵۶ کتاب حاضر.ـم.

رفته بود؟

خواه ناخواه این فکر به ذهن خطور می‌کند که آنچه فابیان‌ها معترضش بودند، بیشتر ضایعات سرمایه‌داری بود تا بی‌عدالتی و رنجهای آن. حتی بهترین آنها بر مردان و زنان عادی با تکبری روشنفکرانه و نخوتی رئیس‌مآبانه می‌نگریستند و گویی، به نظر آنها، هر یک از این مردان و زنان می‌بایست با فروتنی سوراخک تعیین‌شدهٔ خود را در اجتماع منظم و کارامدی که از ما بهتران برایشان طرح می‌کردند می‌پذیرفت. یکی از نویسندگان متأخر چندان نابرحق نیست، هنگامی که می‌گوید: "شاید بتوان گفت انجمن فابیان انتظاری غیرانسانی از متخصصان کارامدی داشت و درخواستش برای اصلاح اجتماعی، بیشتر از بیزاری مشکل‌پسندانه از بوی فقر مایه می‌گرفت تا از دلسوزی برای فقیران. از مالکیت عمومی صنعت بدان علت هواداری می‌کرد که ضایعات و اتلاف منابع را کاهش می‌داد، نه بدان علت که مردم را شادکام‌تر می‌ساخت."[۷۱] سوسیالیست‌های جناح چپ هرچند سخت‌کیش‌تر و جزم‌اندیش‌تر بودند، دست‌کم، پروای آدمیان را داشتند، از بی‌عدالتی بیزار بودند، و اشتیاقی پرشور به تعاون اجتماعی داشتند که در فابیان‌ها سراغ نمی‌توان کرد.

## علم اجتماع

فابیان‌ها، به‌رغم تأکیدشان بر اینکه سوسیالیسم چیزی، جز فردگرایی معقول مبتنی بر منطق نیست، علاقه‌مندانه در فکر آن بودند که فرد خودمختار را به یک کارمند دولت تبدیل کنند. آنان، درواقع، بر این باورند که هرکس بر خویشتن بودن خود به بهای بی‌نظمی و ناکارامدی تأکید ورزد، نمی‌تواند در مورد مدیریت امور عمومی طرف اعتماد قرار گیرد. سهم انسان ساده در کنش حکومت، درواقع بسیار کمتر از آن است که از سخنان کلی فابیان‌ها در باب

71. E. M. Hugh Jones,«The Men Who Run England», *Harper´s Magazine*, February 1951, p. 93.

دموکراسی استنباط می‌شود. [در تحلیل نهایی می‌گویند] دموکراسی اگر به معنای انتخاب حکمرانان نابخرد و ناشایست باشد، نمی‌تواند قابل قبول باشد.[۷۲]

هیچ فابیان کارآزموده‌ای بر این باور نیست که اجتماع می‌تواند به دست مردانی از آن سنخ بازسازی شود که در اوضاع‌واحوال موجود از طریق انتخابات عمومی برگزیده می‌شوند، یا درواقع در هر اوضاع و احوالی که یحتمل بتواند قبل از بازسازی پدید آید (البته به جای بازسازی بهتر است بگوییم ساخته شود، زیرا اشکال در این است که تاکنون فقط نیمی از اجتماع از آشفتگی رهایی یافته است). این واقعیت که یک دستفروش نمی‌تواند بدون جواز،کسب خود را انجام دهد درحالی‌که فردی می‌تواند بدون هرگونه شرایط و شایستگی مربوط، بر کرسی پارلمان قرار گیرد، یک بی‌قاعدگی نمونه و مهم است که مسلماً از این طریق که اجازه دهیم هر کس به میل و هوس خود دستفروشی کند، رفع نخواهد شد. دموکراسی، دیر یا زود، اگر نخواهیم در برابر واکنشی انزجارآمیز که موجب نابودیش در آتن باستان شد طرد شود، خود ایجاب خواهد کرد که تنها کسانی به قانونگذاریش برگزیده شوند که شایستگی خود رابرای کاری جدی‌تر و بی‌تعلقانه‌تر از «برشوراندن» تجمعات انتخاباتی در فضای هیجانهای زودگذر و ابلهانه اثبات کرده باشند. بدون حکمرانان صاحب‌صلاحیت، دولت سوسیالیستی امکان وجود نخواهد داشت. و نباید فراموش کرد (هرچند این یادآوری قدمتش به افلاطون می‌رسد) که افراد صاحب‌صلاحیت ممکن است به جای آنکه سودای جاه و مقام داشته باشند، هیچ علاقه و میلی به آن نداشته باشند.

72. Bernard Shaw, Appendix to Pease´s *The History of the Fabian Society*, pp. 267-268.

آنان که قرار است بر کشور ریاست کنند و برای کسانی که برنارد شا «عوام‌الناس» می‌خواند کاری انجام دهند (کاری که خودشان [یعنی عوام‌الناس] نمی‌توانند برای خود انجام دهند)، نباید به شیوهٔ دموکراسی، الله‌بختکی انتخاب شوند. شاید نوعی «صحنه‌های» تدارکاتی[۷۳] ضروری باشد تا دولتمردانی یافته شوند که می‌دانند بهترین چیز برای «عوام‌الناس» چیست. معلوم نیست چقدر این صحنهٔ تدارکاتی با لیستهای انتخاباتی حزب واحد که در کشورهای توتالیتر عرضه می‌گردد تفاوت خواهد داشت، هرچند تااین زمان در کشورهای لیبرال-دموکرات به چنین صحنه‌ای برنخورده‌ایم، حتی سخن گفتن از آن هم خوفناک است. به هر روی، فابیان‌ها نمی‌توانستند دموکراسی را اگر به معنای انتخاب حکمرانان ابله و بی‌صلاحیت باشد تحمل کنند ــ البته ابله و بی‌صلاحیت بنا بر استانداردهای فابیان.

این تأکید تکسویهٔ سیدنی و بئاتریس وب، از نگرش محدود آنها از سرشت علوم اجتماعی، یعنی نگرشی به همان محدودیت نگرش اوگوست کنت، مایه می‌گرفت. آنان، در اصل، به سازمان بیش از مردم علاقه‌مند بودند و کار تحقیق و آوازه‌گری خود را با اندیشه‌هایی بسیار روشن دربارهٔ به نظم در آوردن جامعه و بهسازی کار دستگاههای حکومتی آغاز کردند. بر این باور بودند که این هدف در صورتی تحقق می‌پذیرد که دربارهٔ گونه‌های نهادهای سیاسی و اقتصادی به‌قدر کافی چیز بیاموزیم. زیرا در آن صورت می‌توانیم از برای نیل به غایاتمان گونه‌های جدیدی به وجود آوریم یاگونه‌های قدیمی را بازسازی کنیم. بیش از بیست جلد کار مشترک آنها اساساً به تجزیه و تحلیل تاریخ، ساختار، و کارکرد نهادها می‌پردازد، و درحالی‌که روششان فوق‌العاده علمی است، چیزی بیش از گامهای مقدماتی اصلاح به‌شمار نیامد؛ و آنچه موجب شد که بر اندیشه و سیاست عملی زمانهٔ خود نفوذی بزرگ بر جای گذارند، شدت کار و تأکید و تمرکز آنها بود.

بهای انجام دادن چنین کاری بسیار سنگین بود. با میل خودشان از بسیاری از

73. preliminary screening

جنبه‌های زندگی اطرافشان، ازجمله ورزش، موسیقی، نقاشی، ادبیات، تئاتر، و معماری، غافل ماندند. نتیجهٔ محتوم این برنامهٔ زندگی، مغفول نهادن عامل انسانی در حکومت و سیاست، و عدم بصیرت به مسائل عینی و ملموس «انسان معمولی تابع شهوات» بود. آدمیان [در نگر آنها] چیزهایی بودند که می‌بایست «ترتیب یابند» و در مکانهای درست خود در نهادها و سازمانها قرار گیرند. این دلمشغولی، بدون شک، از ویژگیهای دوره‌ای بود که در آن فرد بیش از پیش تحت‌الشعاع سازمان قرار می‌گرفت، ولی اگر کسی قبول داشته باشد که ارزشها فقط در آدمیان تحقق می‌پذیرد، باید از تمایل سیدنی و بئاتریس وب به وفق دادن سهل و سادهٔ خود باگرایشهای جاری احساس تأسف کند.

نقل می‌کنند که گراهام والاس، یکی از «چهار مقام» اصلی انجمن فابیان، زمانی گفته است که سیدنی و بئاتریس وب به شوراهای شهر علاقه‌مند بودند ولی او به اعضای شوراها توجه داشته است و این سخن حقیقت امر را بدقت بازمی‌گوید. دیگران که آنها را بخوبی می‌شناختند [با سخن والاس] موافقند. به همین سیاق، معاون سیدنی وب، هنگامی که او وزیر مستعمرات بود، می‌گوید وزارت، مقامی مطلوب برای کسی نبود "که ذهنی بسیار منظم و روشمند داشت و بیشتر علاقه‌مند بود که دربارهٔ نوع و دستگاه حکومت و مدیریت تحقیق کند تا به این موضوع التفات ورزد که به چه نحو انسانهایی می‌توانند آن دستگاه را در مورد انسانهای دیگری که تنوعشان به وسعت جهان است به کار اندازند."[۷۴] داوری جامع‌تر لئونارد وولف دور از انصاف نیست.[۷۵]

آنچه نظر آنها را به خود معطوف می‌داشت... سازمان اجتماعی بود، و بر این باور بودند که، اگر نوع جامعه‌ای که خواستارش هستید بشناسید، می‌توانید آن را با برساختن نهادها و چارچوب حکومتی

74. Sir Drummond Shiels, «Sidney Webb as a Minister», Chapter XIII in *The Webbs and Thier Work*, p. 203.
75. Leonard Woolf, «Political Thought and the Webbs», Chapter XVI in *The Webbs and Their Work*, pp. 260-261, 263.

مناسب به دست آورید... اندیشهٔ آزادی و همهٔ اندیشه‌ها و آرمانهای بزرگ و رازآمیز سیاسی (شاید به‌استثنای اندیشه‌های مربوط به برابری) که موجب برانگیختن عواطف جمع‌گرایانهٔ آدمیان از زمانی شده است که آتنیان در ماراتون جنگیدند و پریکلس راه و رسم زیستن انسانهای آزاد را در شهری آزاد به همشهریان خود نشان می‌داد، اهمیت چندانی برای آنها [یعنی خانوادهٔ وب] نداشت. بر این عقیده بودند که اگر دستگاه ماشین‌وار اجتماع بدرستی ساخته شود و به‌نحوی کارامد به دست افراد دانا و هوشیار اداره شود، اگر کارکردهای بخشهای گوناگون سازمان (اجتماع) به‌نحو علمی تعیین شود و ساختار آن به‌نحو علمی با آن کارکردها سازگار گردد، اگر میخهای گرد در سوراخهای گرد و میخهای چهارگوش در سوراخهای چهارگوش قرار گیرند، آنگاه به چنان جامعهٔ متمدنی خواهیم رسید که در آن بتوانیم همه به‌نحو بسنده تندرست، ثروتمند، و خردمند باشیم.

لیکن از انصاف به‌دور است که این را تمامی داستان بپنداریم. سیدنی و بئاتریس وب در مجاب کردن شماری عظیم از افراد به پیروی از شیوهٔ تفکرشان کامیابی حیرت‌انگیزی داشتند. بخت این خرسندی بی‌همتا را داشتند که در زمان حیاتشان بیشتر برنامه‌هایشان به صورت قانون در آید؛ چنین دستاوردهایی مسلماً بدون استواری و ثابت‌قدمی آنها در ادامهٔ راهشان امکان وقوع نمی‌یافت. آدمی نمی‌تواند به همه چیز التفات ورزد. همچنین به‌دور از انصاف است که اعتراف نکنیم که آنها به‌نحوی بی‌نظیر انسانهایی شفیق و وارسته و، با چشم‌اندازی از یک اجتماع سالم، شادکام، فرهیخته و نیکخواه، در راهشان ثابت‌قدم بودند. باورشان این بود که چنین اجتماعی می‌تواند با دستکاری نهادها و ترتیب امور صورت وقوع پذیرد، به طوری که مردم برای ابله‌بودن و خودخواه‌بودن دستاویز کمتری داشته باشند؛ این باور بازتاب آن شادکامی‌ای بود که در زندگی خوب

برنامه‌ریزی شدهٔ[۷۶] خود به‌دست آورده بودند که فارغ از تحکم انگیزه‌های بی‌هدف بود. از آنجا که شادکامی خود را مدیون یک زندگی با برنامه بودند، به طبع، معتقد شده بودند که یک جامعهٔ بابرنامه، راز شادکامی دیگران را در بر دارد. و آنچه سیدنی وب «روح خدمت» می‌نامید می‌توانست شور اصلی آدمیان در وجه کلی گردد.

## فابیانیسم و دموکراسی سیاسی

اگر بخواهیم دربارهٔ فابیانیسم با توجه به معیارهای معمول فلسفهٔ سیاسی داوری کنیم، باید آن را فلسفه‌ای رقیق بدانیم. شاید این داوری فابیان‌ها را [اگر بودند و می‌شنیدند] ناراحت نمی‌کرد، زیرا در هر صورت چندان علاقه‌ای به آن گونه اندیشه‌ورزی که عموماً نظریهٔ سیاسی خوانده می‌شود نداشتند. به جای آنکه درباب موضوعاتی چون ماهیت دولت، مبانی اطاعت سیاسی، غایات اتحاد سیاسی تحقیق و تأمل کنند، کار خود را امر واقع ساخت ماشینی می‌پنداشتند که در توزیع کالاهای مادی و فرصتهای فرهنگی به‌نحوی کارامدتر عمل کند. بی‌عدالتیهای جهان که رنجش مارکسیست‌ها را برمی‌انگیخت، در نظر آنان فقط محصول فرعی ترتیبات اجتماعی ناشایست و ناکارامد بود که چنانچه تشکیلاتی مناسب و معقول بنیاد می‌یافت، خودبه‌خود محو می‌شد.

تا اینجا همه چیز خوب و پسندیده است و باید با خواست فابیان‌ها در مورد یافتن راه‌حل مسائل عینی و ملموس همدلی کنیم. لیکن راه‌حل‌هایی که پیشنهاد می‌کردند بر پنداشتهایی دربارهٔ سرشت آدمی و حکومت مبتنی بود که، به نظر بسیاری، محل بحث و گفت‌وگوست. در مقابل عمل، شاید دست آخر بد نباشد که چیزی به نفع «فلسفیدن»[۷۷] گفته شود.

مسئله بزرگی که فابیان‌ها به سکوت برگزار می‌کردند این است که آیا نظام

76. well-planned life

۷۷. philosophizing، فلسفه‌ورزی، فلسفه‌پردازی.ـ م.

سوسیالیسم که آنها هوادارش بودند، در بلندمدت با حفظ دموکراسی سیاسی سازگاری دارد یا نه. درست است که سیدنی وب بر این نکته تأکید می‌کرد که تغییرات پیشنهادی او باید مورد پذیرش اکثریت قرار گیرد و از راههای قانونی صورت وقوع پذیرد لیکن، به حکم شواهد کافی، دموکراسی را به پذیرش آن از سوی مردم منحصر می‌کردند و قرار نبود معنای تداوم، یعنی مشارکت فعال مردم در رتق‌وفتق امور، از آن برگرفته شود. در این خصوص ریشهٔ اصلی مسئله را باید در این ساده‌اندیشی فابیان‌ها یافت که دولت و مردم را یکی [یا همانست] می‌انگاشتند. از آنجا که به‌زعم آنان دولت، در عمل، همان کارکنان کشوری[۷۸] می‌بود که بی‌گمان آکنده از روح خدمت همگانی بودند، این سؤال پیش می‌آید که آیا چنین همانستی می‌تواند تحقق پذیرد، و اگر تحقق پذیرد می‌تواند در درازای زمان برقرار بماند؟ کارکنان کشوری از آن حیث که کارشناسان درس آموخته‌اند به صورت تافته‌ای جدابافته از مردم در خواهند آمد و همان روحیهٔ گروهی[۷۹] که قرار است آنان را به‌صورت خادمان کارامد عموم درآورد، شکاف آنان را از مردم فراختر خواهد ساخت.

آن نقش شهروند در جامعه که مورد تأیید فابیان‌هاست، درواقع، تفاوت چندانی با نقشی ندارد که اوگوست کنت برای شهروند قائل می‌شود. مسلماً در طرحی که بر وفق آن، آدمیان باید "در دستگاه خدمتگزاری جامعه ثبت‌نام کنند"، در دستگاهی تابع «سلسله‌مراتب شدید» و با «مقرریها»[۸۰]ی تعیین‌شده در نظام دیوانسالاری دستمزد بگیرند، عنصری ناسازگار با دموکراسی وجود دارد. حکومت، در نگر فابیان‌ها، بیشتر در کار ادارهٔ واحدهای اقتصادی متمرکز می‌شود تا رسیدگی به حقوق مردم —مردمی که خوش‌برخورد، منطقی، و ذکاوتمند نیستند بلکه در غالب اوقات نادان، بی‌منطق، و پرخاشگر تمام‌عیارند. اوگوست کنت دست‌کم شفقتی بی‌شائبه را با نظام پدرسالارانهٔ خود می‌آمیخت؛ این شفقت در فلسفهٔ فابیان‌ها غایب است.

۷۸. civil servants، به‌اصطلاح قدما، نوکران دولت.ـ م.

79. esprit de corps 80. allowance

فصل دهم

# جان دیوئی

# (۱۹۵۲-۱۸۵۹)

## شرح حال

جان دیوئی در سال ۱۸۵۹ در ورمانت[۱] چشم بر جهان گشود و دوران اولیهٔ تحصیلات خود را در آن جا گذراند. بعد از چند سال، هنگامی که شغل دبیری یک دبیرستان را داشت، تحصیلات رسمی خود را در دانشگاه جان هاپکینز ادامه داد و در سال ۱۸۸۵ از آن دانشگاه دکترای فلسفه گرفت. از سال ۱۸۸۵ تا سال ۱۸۹۴ در دانشگاههای مینه‌سوتا و میشیگان تدریس کرد و در سال ۱۸۹۴ به دانشگاه جدیدالتأسیس شیکاگو دعوت شد.

دیری نگذشت که در این دانشگاه رهبری گروهی از دانشگاهیان را یافت که به گسترش فلسفهٔ عمل‌گرایی و کاربرد اندیشه‌های عمل‌گرایانه در تحصیلات ابتدایی و متوسطه علاقه‌مند بودند. یک مدرسهٔ جدید وابسته به دانشگاه [شیکاگو] در سایهٔ رهبری او تأسیس گردید که بر اساس آنچه بعدها اصول «پیشرو»[۲] خوانده شد اداره می‌شد. دیوئی در گذر سالهای حضورش در شیکاگو، گسترش نگرشهای برجستهٔ خود را در فلسفه و آموزش و پرورش آغاز کرد، نگرشهایی که در کتابها، مقالات، و سخنرانیهای وی که تا زمان مرگش، در نودوسه‌سالگی، ادامه داشت شرح و بسط یافت.

در سال ۱۹۰۴ به دانشگاه کولومبیا دعوت شد که در آن جا تا زمان بازنشستگی استاد فلسفه بود. دوران بازنشستگی را به تبلیغ و ترویج

۱. Vermont، یکی از ایالتهای شمال‌شرقی ایالات متحد.ـ م.
2. progressive principles

خستگی‌ناپذیر اندیشه‌های خود و سازمان دادن جنبشهای مختلف در حوزه‌های وسیع آموزش و پرورش و امور همگانی صرف کرد.

بنابراین، دیوئی هیچ‌گاه یک فیلسوف «صرف» نبود. هرچند نفوذ وی در فلسفه به مفهوم خاص عمیق بود، در کارزارهای عملی بسیار نیز دستی مؤثر داشت. در این رهگذر انجمن امریکایی استادان دانشگاه و نخستین اتحادیهٔ معلمان شهر نیویورک را سازماندهی کرد؛ در بنا نهادن هال هاوس[3] در شیکاگو، یکی از مشهورترین «مؤسسات اجتماعی»[4] یاوری داشت؛ در مورد اتهاماتی که کمونیست‌های استالین‌گرا بر لئو تروتسکی وارد کرده بودند به تحقیق پرداخت؛ از همکاران پرکار جریده‌هایی «لیبرال» چون نیو ریپابلیک[5] بود، و به‌عنوان مشاور گروههای آموزشی در داخل و خارج ایالات متحد فعالیت داشت.

این واقعیت که دیوئی در سالی به دنیا آمد که شاهد انتشار کتاب اصل انواع [داروین] بود جالب‌نظر است، زیرا سالهای شکل‌گیری او سالهایی بود که در طول آن نتایج فرضیه داروین همه جا مطرح بود و بشدت بر سرش مباحثه و مناقشه می‌شد. چندان دور از واقعیت نیست که علاقهٔ وی به فرایند و آزمایش را به نفوذ این فرضیه نسبت دهیم. همچنین، همین سالها را در ایالات متحد «عصر ماجراجویی»[6] و عصر «سلاطین سارق»[7]، که بیرحمانه ثروتهای عظیم غرب امریکا را به یغما می‌بردند و با آغوش باز پذیرای فلسفه‌ای مردم‌پسند دربارهٔ پیشرفت بودند که فتوحات آنان را مهر تأیید نهد، لقب داده‌اند. همچنین، درخور توجه است که دیوئی در آن قسمت از ایالات متحد به دنیا آمد و سالهای جوانی را گذراند که در آن فضایل خودیاری و اهل‌عمل بودن به حد اعلا مورد ستایش بود، و آموزش اولیهٔ وی در مرزی صورت گرفت که در آن چنین فضایلی حتی برای نفس زنده ماندن لازم بود.

بنابراین جای شگفتی نیست که وی بر آزمونگری[8] تأکید می‌ورزید: آدمیان با "آزمودن چیزها پیش می‌روند" چنانکه طبیعت با فرایند انطباق ارگانیک،

3. Hull House
4. social settlements
5. *The New Republic*
6. age of enterprise
7. robber barons
8. experimentation

چنین کرده است. درنتیجهٔ این بینش بود که دیوئی نام «ابزارانگاری» را بر ابتکارات اجداد یانکی خود و سختکوشیهای پرتب‌وتاب پیشگامان کشاورزی و صنعت نهاد.

## فلسفهٔ سیاسی

### فلسفهٔ ابزارانگاری

تعلق اصلی دیوئی، در مقام فیلسوف اجتماعی و سیاسی، کمک به حل مسائلی بود که مایهٔ درد و رنج آدمیان بود. این مسائل چیزی جز همان مسائل آشنای سوءِبهداشت، شرایط نامطلوب کار، توزیع ناعادلانهٔ درآمدها، و محرومیت تودهٔ عظیم آدمیان از ارزشهای مادی و فرهنگی بر اثر انقلاب تکنولوژیکی نیست. دیوئی فلسفهٔ خود را از آن روی «ابزارانگاری» نامید که فکر می‌کرد می‌تواند همچون ابزار و وسیله‌ای از عهدهٔ حل مسائل ملموس و عینی برآید و از این لحاظ در تقابل با فلسفه‌های مرسومی قرار گیرد که تعلقشان پرداختن به مسائلی چون هستی، ذات، صدق، و حقیقت بود. وی بر این گزین‌گفتهٔ فرانسیس بیکن تأیید نهاد که «دانایی توانایی است» و آن نوع معرفت اندیشه‌ورزانه را نفی می‌کرد که به نظارت و مهار محیط بی‌اعتنا بود و خود را با ظفریابیهای عقیم دعواهای اسکولاستیک خرسند می‌ساخت.

بنابراین، در نگر ابزارانگاران، غرض از اندیشیدن حل مسائل است، روشن کردن و اداره‌پذیر کردن اوضاع درهم‌ریخته است، وارهانیدن آدمیان از مخمصه‌هایی است که خود را در آنها گرفتار می‌بینند. اندیشه‌ورزی دربارهٔ «حقیقت» ثابت، تغییرناپذیر، و مقدم[۹] به جایی ره نمی‌یابد زیرا هیچ پاسخی برای مسائل برآمده از چنین بحثهایی وجود ندارد. دیوئی دلمشغولی فلسفهٔ مرسوم را در مورد مسائل گفته‌شده به سه شیوه توضیح می‌دهد.

۹. antecedent، مقدم در برابر تالی.ـ م.

نخست آنکه بازتاب نوعی نظرگاه طبقاتی است. می‌گوید در یونان[10]...:

عقاید مذهبی و شاعرانه که ارزش و کارکرد سیاسی و اجتماعی معینی به دست می‌آوردند، دمساز طبقهٔ ممتازی بودند که به‌طور مستقیم با ارکان قدرت در جامعه پیوند داشت. کارگران و افزارمندان که چیزی جز موضوع پیش‌پاافتادهٔ شناخت امور واقع را دارا نبودند، یحتمل پایگاه اجتماعی فروتری به دست می‌آوردند، و نوع دانش آنان از آن بی‌منزلتی اجتماعی اثر می‌پذیرفت که به کارگر یدی، مشتغل به فعالیتهای مفید برای نیازهای جسمانی، تعلق می‌گرفت... از آنجا که افزارمند صنعتی در مراتب اجتماعی فقط یک پله از برده بالاتر بود، نوع شناخت وی و روشی که شناخت او بر آن استوار بود از حیثیت و اعتبار بهره نمی‌برد.

دیوئی می‌گوید تداوم این گرایش در میان فیلسوفان این تأثیر را داشته است که مسائل راستین ما، این جا و اکنون، نه در دست متفکرانی که با روش علمی درس خوانده‌اند بلکه در دست کسانی قرار گیرد که هنوز زیر افسون پیشداوریهای کهن قرار دارند ــ یعنی ناهوشیارترین و تاریک‌اندیش‌ترین اعضای اجتماع. "پارسایان سر به جیب تفکر فرو برده‌اند و فاسقان درازدست جهان را می‌گردانند."[11] شرهای راستینی که ما را احاطه کرده‌اند دفع نمی‌گردند مگر آنکه فلسفه پرسشهای خود را، نه دربارهٔ «مطلق» بلکه دربارهٔ عینیات آزاردهنده و رنج‌آور آغاز کند.

دوم، عادت نگریستن به مسائل مربوط به ذات، حقیقت، و ایدئال همچون مسائلی مهم، مفری را به جهانی مطبوع، اگر نه واقعی، برای کسانی بازگشوده است که شجاعت رویارویی با شرهای پیرامون خود را ندارند.[12]

10. *Reconstruction in Philosophy* (the Beacon Press, 1948), pp. 12-13.
11. *Ibid.*, p. 196. 12. *Ibid.*, p. 117.

خردورزی تاریخی[13]... چیزی جز یک آیین جبرانی[14] نیست که آدمیانی که گرایش اندیشه‌ورزی دارند از برای تسلی دادن خود در برابر سترونی واقعی و اجتماعی مشغولیتی که خویشتن را وقفش نموده‌اند برساخته‌اند. آنان که، از یک سو، دست‌بستهٔ اوضاع و احوالند و، از سوی دیگر، نبود شهامت لازم از برای تبدیل آن دانش به عاملی در تعیین جریان رویدادها متوقفشان کرده است، سعی کرده‌اند رضایت‌خاطری در این اندیشه بیابند؛ اندیشه‌ای که می‌گوید دانش شأنش والاتر از آن است که آلودهٔ تماس با امور عملی و تغییرپذیر گردد. آنان دانایی را به نوعی معرفتِ جمال و کمال غیرمسئول تبدیل کرده‌اند.

طبقهٔ سوم متفکران، که هگل و ایدئالیست‌های آلمانی درکل نمونه‌های آنند، کاری جز آن نکرده‌اند که «منطق تصورات کلی»[15] را از برای توجیه آن سامان اجتماعی و سیاسی که مطبوع طبعشان بوده است به‌کار گیرند.[16]

تأثیر ایدئالیسم آلمان (اگر نگوییم قصد آن) از حیث فلسفهٔ اجتماعی، این بوده است که حصاری را از برای حفظ وضع‌موجود[17] سیاسی در برابر جزرومد عقاید سیاسیِ فراآمده از انقلاب فرانسه برپا سازد. هرچند هگل به بیان صریح می‌گفت که غایت دولتها و نهادها گسترش هرچه بیشتر آزادی همگان است، پیامد فلسفه‌اش همانا تقدیس دولت پروس و برکرسی نشاندن دیوانسالاری مطلق بود.

13. historic intellectualism
14. compensatory doctrine
15. logic of general notions
16. *Ibid.*, p. 190.
17. *status quo*

منطق تحقیق

دیوئی بر این باور بود که عیب همهٔ نظامهای فلسفی پیشین این بوده است که واقعیات خام زندگی را با یک تطابق من‌درآوردی، به‌زور در درون چند اصلِ محدود جای می‌دادند، "و آنها را همچون اصلهایی ثابت می‌انگاشتند که مشروعیت یا عدم‌مشروعیت پدیدارهای موجود را تعیین می‌کنند و غایاتی را مشخص می‌کنند که همهٔ کوششها باید به سویشان جهتگیری شود."[۱۸] معتقد بود که چنین راه و روشی در برابر تنوع و لجام‌ناپذیری اوضاع حقیقی سخت زیانبار است. ولی یک فلسفهٔ مؤثر باید طبع «تعلق‌دار»[۱۹] و «ابزارانه»[۲۰] اندیشه را باز شناسد؛ و این بدان معنی است که باید منطقی نوین را به‌کار گیرد.[۲۱]

با بیان اینکه این نظریه‌های گوناگون به یک نقص مشترک دچارند، تا قلب مطلب پیش می‌رویم. همه متکلف منطق تصورات کلی‌اند که وضعیتهای مشخص باید ذیلشان قرار گیرد... در برخورد بامعضلات خاص زندگی خصوصی نیازمند راهنمایی هستیم، ولی باگفتارهایی در باب خانواده یا سخنانی دربارهٔ تقدس شخصیت فردی روبه‌رو می‌شویم. این اندیشه‌ها از آن حیث طرح نمی‌شوند که در پیوند با پدیدارهای تاریخی خاصی حائز ارزش باشند. آنها پاسخهای عمومیند که فرض بر این است که دارای معنایی کلی هستند که موارد جزئی را پوشش می‌دهد و بر فرازشان قرار می‌گیرد. ازاین‌رو، مفید تحقیق نیستند و بساطش را برمی‌چینند. آنها اسباب و ابزاری نیستند که در روشن کردن دشواریهای ملموس اجتماعی به‌کار آیند و مورد آزمون قرار گیرند. اصولی حاضر و آماده‌اند که باید از بهر تعیین ماهیت جزئیات بر آنها تحمیل گردند. وقتی می‌خواهیم دربارهٔ دولت خاصی معرفت کسب کنیم دربارهٔ نفس دولت سخن می‌گویند؛

18. *Logic: The Theory of Inquiry* (New York; Henry Holt and Co., 1933), p. 504.
19. intersted
20. instrumental
21. *Reconstruction in Philosophy*, pp. 188-189.

و فحوای سخنشان این است که آنچه دربارهٔ نفس دولت گفته می‌شود در مورد هر دولتی که بخواهیم معرفتی درباره‌اش داشته باشیم قابل اطلاق است.

حال منطق نوینی که دیوئی رساتر از «منطق تصورات کلی» می‌دانست، این است که به سخن او «تحقیق»[۲۲] را جانشین «صدق»[۲۳] کنیم. از آنجا که وی اندیشه را وسیله‌ای برای حل مسائل این جا و اکنون [یا حی‌وحاضر] می‌دانست، معتقد بود که این منطق نو فقط می‌تواند خورند وضعیتهای ملموس باشد. از آنجا که ذات یک مسئله چیزی جز وجود درد، شک، یا گونه‌ای رنج نیست، بنابراین، برای حل آن باید از همان درد، شک، یا رنج آغاز کنیم و نه چیزی به نام صدق که باید همهٔ واقعیتها را به نظمی فهم‌پذیر تحویل کند. تعریف دیوئی از تحقیق، ماهیت عملی تعلقات وی را روشن می‌سازد.[۲۴]

تحقیق عبارت است از تبدیل کنترل‌شده یا جهتدار وضعیتی نامعین به وضعیتی چنان معین به لحاظ ویژگیها و پیوندهای متشکله‌اش، که [گویی] عناصر وضعیت اولیه به یک کل همبسته تبدیل می‌شوند.

تحقیق، چنانکه دیوئی آن را می‌نگریست، حد اعلای گسترش تجهیزات فطری انسان از برای رویارویی با وضعیتهای رنج‌آور[۲۵] است. می‌گفت آدمی خود را همچون بخشی از محیط مادی و اجتماعی احساس می‌کند نه یک نظاره‌گر محض. بنابراین، آدمی رکنی از ارکان فعال و خلاق وضعیتهاست یا، شاید اگر از فکر خود استفاده کند، می‌تواند چنین باشد. تجهیزات او برای رویارویی با جهان، در فروترین سطح، مجموعهٔ چیزهایی است که دیوئی

22. enquiry
23. truth
24. *Logic: The Theory of Inquiry*, pp. 104-105.
25. painful situations

انگیزه‌ها می‌خواند. این انگیزه‌ها را روانشناسان اجتماعی اولیه غرایز[۲۶] می‌خواندند. بر این اساس، دیوئی نقش ممکن انگیزه را در زندگی اجتماعی توصیف می‌کند.[۲۷]

در کنش هر فعل انگیزشی، به‌طورکلی سه امکان وجود دارد: ممکن است تخلیه‌ای خروشنده و انفجارآمیز ــ به‌صورت کور و نابه‌گاه ــ باشد. ممکن است والایش[۲۸] صورت پذیرد ــ یعنی آدمی به‌صورت عاملی درآید که در یک جریان ادامه‌دار عمل، همکاری هوشیارانه با دیگران داشته باشد. بنابراین، غلیان خشم می‌تواند، بر اثر پیوند پویایش با تمایل آدمی، به صورت این اعتقاد پایدار درآید که بی‌عدالتی اجتماعی باید رفع شود، و تحرک لازم را پدید آورد تا این اعتقاد به عمل آید. یا نوعی تحریک کشش جنسی ممکن است در هنر یا در دلبستگیها و خدمات آرامش‌بخش زندگی خصوصی تجلی دوباره یابد. چنین نتیجه‌ای بازنمای کارکرد متعارف یا مطلوب انگیزه است؛ که در آن... انگیزه همچون یک محور یا عادت با حالتی جدید عمل می‌کند. یا، همچنین، یک کنش انگیزشی آزادشده ممکن‌است نه بلاواسطه در یک فعل پیش‌بینی‌نشدهٔ بی‌هدف فرانموده شود، نه به‌طور غیرمستقیم در یک تعلق پایدار به عمل درآید. ممکن است «سرکوب[۲۹] شود».
سرکوب، انهدام نیست. همان‌گونه که کارمایه‌هایی را که مادی می‌شناسیم فناناپذیرند [= اصل بقای انرژی]، کارمایهٔ «روانی» هم نیست‌ناشدنی است. اگر این کارمایه نه منفجر شود و نه تبدیل گردد، سر به درون می‌برد و زندگی رمزآلود و پنهانکارانه‌ای را راهبر می‌شود. هر تجلی [یا نمود] تک‌افتاده و خارج از قاعده، نشانهٔ

26. instincts
27. *Human Nature and Conduct* (Henry Holt and Co., 1922), pp. 156-157.
28. sublimation 29. suppression

ناپروردگی، ناپختگی، و سبعیت است؛ یک کنش سرکوب‌شده، علت انواع آسیبهای معنوی و اخلاقی است. یکی از انواع این آسیبها موجب «بازتاب»[۳۰] می‌شود (بازتاب به معنایی که مورخان به کار می‌برند). نمونهٔ آشنا و قدیمی در این مورد، بی‌بندوباری دوران استوارت بعد از سختگیریهای دوران پیرایشگران [در انگلستان] است. نمونهٔ برجسته در روزگار نو جنون اسرافگری بعد از صرفه‌جوییهای تحمیلی و مشقات جنگ، افت اخلاقی بعد از آرمان‌خواهیهای به عرش رسیده، بی‌پرواییهای عمدی بعد از حالت مراقبت و خبردارایستادن‌های دقیق و شدید است. تجلیات بیرونی کنشهای عادی بسیاری سرکوب شدند، ولی کنشها سرکوب نشدند. آنها حاضریراق ایستاده بودند تا فرصت بروز یابند.

عادت چیزی است که در سطح بالاتر از انگیزه قرار می‌گیرد. از آنجا که انگیزه‌ها دارای ماهیتی نرم و شکل‌پذیرند و جهت معینی ندارند، اگر بخواهیم به‌نحوی مؤثر با محیط برخورد داشته باشند، نیازمند انضباطند. به نظر دیوئی، این انضباط را عادت پدید می‌آورد که خود انگیزه‌ای جهت‌یافته[۳۱] است. هنگامی که انگیزه‌ها به ترتیبی جهت‌یافته شوند که جایگاهی کم‌وبیش ثابت را برای محیط اجتماعی و فیزیکی فرد فراآورند، عادات نامیده می‌شوند. عادات آموزش ـ یافته‌اند ـ یعنی فرد تلاشهایی را به عمل می‌آورد تا خود را با محیط تطبیق دهد. لیکن دیوئی بر این نظر است که، جز درصورتی‌که این انطباق با هوشمندی[۳۲] جهت داده شود، یک آزمون و خطای سهل و ممتنع است. مثلاً ممکن است تصادفی به راه‌حلی برای یک مسئلهٔ ملموس برخورد کند و، اگر کامیاب شود، به صورت یک عادت ثابت درآید. چنین عاداتی در وضعیتی که به حد کافی ثابت و تغییرناپذیر باشد بخوبی عمل می‌کنند، ولی در برخورد با

30. reaction
31. canalized
۳۲. intelligence (= هوش، هوشیاری، دانایی).ـ م.

معضلات جدید، که آدمیان تقریباً به‌طور منظم با آنها روبه‌رو می‌شوند، به‌هیچ وجه کفایت ندارند.

برای این وضعیتهای اخیر، که بیشتر در ارتباط با مسائل اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی بروز می‌کنند، ابزاری دقیقتر از عادت مألوف مورد نیاز است. این ابزار را دیوئی هوشمندی یا اندیشهٔ انعکاسی[۳۳] می‌نامد و هنگامی که از «تحقیق» سخن می‌گوید، کاربست روشمند اندیشهٔ انعکاسی را در مورد این مسائل توصیف می‌کند.

## عادت، اندیشهٔ انعکاسی، و محافظه‌کاری

دیوئی چون به پیرامون خود می‌نگریست مسائلی را در علوم طبیعی می‌دید که به‌نحو مؤثر مقهور روش هوشمندی[۳۴] می‌شدند، درحالی‌که در مورد مسائل اجتماعی هنوز تکیه بر عادت می‌بود. موضوع اصلی ذی‌مدخل در این مسائل، رابطهٔ بین آزادی و اقتدار[۳۵] بود. در نگر دیوئی، عادت در خدمت اقتدار [یا مرجعیت] جاافتاده در اجتماع است، حال آنکه هوشمندی هوادار آن فرایند آزمونگری است که همه‌جا موجب افزایش قدرت آدمی در سلطه یافتن بر محیطش بوده است. به نظر دیوئی، دلیل آنکه هوشمندی جز در علوم طبیعی به کار گرفته نشده است این است که مصادر قدرت می‌ترسند به‌کار گرفتن آن چه‌بسا سلطهٔ آنان را به مخاطره افکند.[۳۶]

هم‌اکنون در گستره‌ای محدود، هوشمندی جمعی که در رشد و

33. reflective thought

۳۴. method of intelligence، این ترکیب، که به روش مبتنی بر هوش یا روش مقرون به هوشیاری نیز قابل ترجمه است، چنانکه از سیاق متن بر می‌آید، مسامحتاً معادل روش مبتنی بر مشاهده و آزمون است که در علوم طبیعی کاربرد وسیع دارد.ـ م.

۳۵. authority (= آمریت، حجیت، مرجعیت).

36. *Authority and The Individual* (1937), pp. 173, 174, 184-185, 189.

کاربست روش علمی نمود می‌یابد موثق[37] شده است. این امر در حوزهٔ عقاید مربوط به ساختار طبیعت محل وثوق است و به فهم ما از رویدادهای مادی (یا طبیعی) مربوط می‌شود... هنگامی که به جنبهٔ عملی روی می‌کنیم، می‌بینیم که همان روش در مهار کردن و راهنمایی کردن برخوردهای فعالانهٔ ما با چیزهای مادی و کارمایه‌های فیزیکی در کار است. تا حدی وسیع و مهم پیش‌بینی بیکن مبنی بر اینکه دانش، قدرت مهار کردن است، در این حوزهٔ خاص و تنگ و محدود، تحقق یافته است...

ضرورت ندارد بر موانع پرشماری درنگ کنیم که هوشمندی منظم در راه گسترش مهار و نفوذ خود از حوزهٔ محدود کنونی به حوزهٔ وسیعتر روابط انسانی در پیش دارد، همان هوشمندی که از راه آزادسازی قدرتها و استعدادهای فردی عمل می‌کند. ثقل تاریخ گذشته بر دوش کسانی سنگینی می‌کند که در باب امکان دست یافتن به این کار، که از لحاظ انسانی مطلوب و بایسته است، ناباور و بدبین‌اند. من ادعا نمی‌کنم که این گسترش زمانی بتواند به‌طور مؤثر واقعیت پذیرد. ولی ادعا می‌کنم که مسئلهٔ رابطهٔ اقتدار و آزادی، یا ثبات و تغییر، اگر بتواند حل شود، از این راه حل خواهد شد...

فکر می‌کنم پژوهشی در تاریخ نشان می‌دهد که فلسفهٔ فردگرا هرچند در رویاروی قرار دادن اقتدار و آزادی، ثبات و تغییر برخطا بود، در این کشف که مظاهر نهادی و متشکل اقتدار چنان با نیازها و هدفهای جدید بیگانه بود که می‌رفت بر کرسی سرکوبگری نشیند، بر حق بود اشخاص و طبقاتی که قدرت حاصل از اقتدارمندی را اعمال می‌کردند با کیفیات رنگارنگ و تروتازهٔ ابتکار و اختراع و تهور که خاستگاه تغییر آنند، دشمن بودند. قدرتی که اعمال می‌شد سرکوبگرتر و بازدارنده‌تر بود زیرا تنها ماهیت مادی نداشت بلکه بر

37. authoritative

مخیله، عواطف، و غایات آن نفوذی را داشت که به اصل اقتدار تعلق دارد. در باطن، بین سازمان اجتماعی و افراد و بین اقتدار و آزادی تعارضی وجود نداشت بلکه دعوا بین گرایشهای آزادی‌طلب و متمایل به ابتکار و نوآوری در طبیعت آدمیان بود. پیکاری بود از برای [کسب] قدرت و اقتدار بین کهنه و نو، بین نیروهای مرتبط با حفظ ارزشهای گذشته و نیروهایی که باورها و شیوه‌های نوین سلوك انسانی را برمی‌ساختند. همچنین پیکاری بود بین گروهها و طبقات افراد، بین کسانی که از امتیازهای برخاسته از قدرتی بهره می‌بردند که حق اقتدار به آن تعلق می‌گیرد، و کسانی که خود را محروم از هرگونه قدرت و بهره‌مندی می‌یافتند که حق خود می‌دانستند... فلسفه‌ای که این پیکار تاریخی و نسبی را به تعارضی ذاتی و ثابت بین اصل اقتدار و اصل آزادی تبدیل می‌کند، هنگامی که پذیرفته شود و مورد عمل قرار گیرد، رو بر آن دارد که اقتدار را در حکم قدرتی صرفاً بازدارنده عرضه کند و فعل آزادی را بی هرگونه راهنمایی به حال خود واگذارد. این اوضاع و احوال نامطلوب، تا حدی شگرف تصویرکنندهٔ حال و وضع روزگار ماست.

علاقه دیوئی به آموزش‌وپرورش —حوزه‌ای که در آن انقلابی را در ایالات متحد به وجود آورد— از این واقعیت مایه می‌گرفت که، چون هوش را ابزار حل مسائل ملموس می‌نگریست، معتقد بود که مدارس باید به شیوه‌ای اعتنا ورزند که از راه آن، انگیزه‌ها و عادتها آگاهانه به سطح اندیشهٔ انعکاسی اعتلا می‌یابند. همان‌گونه که حدس می‌زنیم، دیوئی نظام مدارس سنتی را، هم زیاده‌ازحد رسمی می‌دانست و هم اقتدارگرا؛ در حقیقت این مدارس در نظر او چیزی بیش از وسیله‌ای نبودند که انگشت‌شماران حاکم می‌خواستند به مدد آن، عادات و انعکاسهایی را در اذهان بنشانند که مطلوب استمرار امتیازهای خودشان بود. در جهانی که پیوسته در حال تغییر بود مدرسه ثابت ایستاده بود، برنامه‌های درسی

آن از تعصبات خشک و دیرین آکنده بود، مدرسانش مدافعان منظومه‌ای از ارزشها و رویه‌هایی بودند که تاریخشان به پیش از انقلابهای علمی و صنعتی بازمی‌گشت و همه جا طرد و نفی شده بودند.[۳۸]

در دوران نخستین حیات، گرایشهای ذهنی بدون مراقبه و دقت‌نظر شکل می‌گیرد و این گرایشها ذهن را در دوران بلوغ و پروردگی زیر نفوذ و مهار خود دارد. کودک می‌آموزد که از آزار و بگومگوی نامطبوع اجتناب کند، راه سهل برونرفتی بیابد، برای اینکه بتواند کار خود را از پیش برد به همنوایی با رسومی تظاهر کند که یکسر برایش مبهم و رازآمیز است ــ یعنی برخی انگیزه‌های طبیعی را بروز دهد بدون آنکه توجه ناموافق صاحبان اقتدار را برانگیزد. بزرگسالان به هوشی که کودک داراست اعتمادی ندارند ولی، درعین‌حال، نوعی رفتار را از او انتظار دارند که نیازمند حد بالای هوشمندی است. این تناقض را از این راه حل می‌کنند که عادات «اخلاقی» را در او جایگیر می‌سازند که از راه نشان دادن حداکثر صمیمیت عاطفی و حداقل فشار و تکلیف تحقق می‌پذیرد. این عادات... بر تفکر آگاهانهٔ بعدی نافذ می‌شود. این عادات هر جا که تفکر انتقادی بیشترین ضرورت را داشته باشد ــ مانند اخلاق، مذهب، و سیاست ــ معمولاً عمیقترین و مهارناپذیرترین حالت را دارد. این «ماندگاری خوی و صفت بچگانه»[۳۹] علت بخش عمدهٔ عقل‌ستیزی‌هایی است که در میان آدمیانی نافذیت دارد که (درصورت فراغت از آن) می‌توانند افرادی خردورز و اهل منطق باشند...

هنگامی که با این واقعیت در مصداق کلی آن روبه‌رو می‌شویم، یکی از شومترین جنبه‌های تاریخ‌بشر رویارویمان قرار می‌گیرد. می‌توانیم

38. *Human Nature and Conduct*, pp. 98, 101.

39. infantilism

دریابیم که پیشرفت بشر تا چه حد ناچیزی محصول هدایت هوشمندانه و آگاهانه و تا چه حد زیادی محصول فرعی تلاطمهای تصادفی بوده است.

## ماهیت دولت و حکومت

دیوئی که چنین نگرشی دربارهٔ ماهیت عملی فلسفه داشت، رویکردش به سیاست یکسر متفاوت از رویکرد نظریه‌پردازان سنتی بود. وی همهٔ بحثهای مربوط به ذات دولت را به‌عنوان مباحثاتی بی‌وجه و گیج‌کننده کنار می‌نهاد و به مسائلی علاقه‌مند بود که در دولتهای واقعی وجود دارد. معتقد بود که اگر کار خود را از تحقیق دربارهٔ ذات یا ماهیت و غایت دولت یا هر موضوع دیگری آغاز کنیم که بیشتر فیلسوفان خود را به آن مشغول داشته‌اند، هیچ امید موفقیتی نخواهیم داشت. دیوئی در سیاست، مانند هر حوزه دیگر، «منطق تصورات کلی» را محکوم می‌کرد، زیرا هرگونه رویکرد هوشمندانه را به مسائل مربوط به رنجها، تعارضها، یا آزارهایی که پیوسته در زندگی عمومی و خصوصی نمود داشتند، ناممکن می‌دانست. همهٔ سخنان پرطمطراق فیلسوفان گذشته چیزی جز ابهام‌آمیز کردن موضوعات حقیقی نبوده است که می‌بایست با روش هوشمندی، یا تحقیق علمی و آزمونگری مورد بررسی قرار می‌گرفتند. معتقد بود که دولت باید دقیقاً همانند دیگر نهادهایی نگریسته شود که آدمیان هیچ‌گونه زحمتی بابت فرضیه ساختن دربارهٔ ذات و ماهیتشان به خود نداده‌اند.[۴۰]

کار فلسفهٔ سیاسی و علم سیاست آن نیست که تعیین کند دولت در وجه کلی چه باید باشد. آنچه می‌تواند انجام دهد این است که به ایجاد روشهایی یاری کند که با استفاده از آنها آزمونگری بتواند

40. *The Public and its Problems* (New York; Henry Holt and Co., 1927), pp. 34, 12, 15-16, 27-28.

به‌نحو آگاهانه‌تر صورت پذیرد، کمتر موکول به رویدادهای اتفاقی باشد، و با هوشیاری بیشتر انجام پذیرد، به‌طوری که آدمیان بتوانند از خطاهای خود درس گیرند و از کامیابیهای خود بهره جویند. اعتقاد به تداوم سیاسی[۴۱]، و پرستش نوعی از دولت که بر اثر تلاش پدران ما و سنت دیرین در جایگاه تقدس نشسته است مانعی است در راه تغییر بسامان و هدایت‌شده؛ و، درنتیجه، راه را برای طغیان و انقلاب هموار می‌کند.

ما... نقطهٔ عزیمت خود را این واقعیت عینی قرار می‌دهیم که اعمال آدمیان بر یکدیگر تأثیراتی می‌گذارند، برخی از این تأثیرات قابل مشاهده است و مشاهدهٔ آنها موجب می‌شود که اعمال را به گونه‌ای مهار کنیم که برخی تأثیرات حفظ شود و از برخی دیگر اجتناب گردد. به دنبال این رهیافت می‌توانیم بگوییم که تأثیرات بر دو گونه‌اند، یکی آنها که اثرپذیرشان کسانی‌اند که به‌طور مستقیم در ماجرا دخالت دارند، و دیگر آنها که به‌طور غیرمستقیم مؤثر واقع می‌شوند. در این جداسازی است که می‌توانیم نطفهٔ تمیز بین خصوصی و عمومی را به دست آوریم.

خالی از معنا و اهمیت نیست که کلمهٔ «خصوصی»[۴۲] از لحاظ ریشه لغوی در برابر کلمهٔ «رسمی»[۴۳] [یا دولتی] قرار می‌گیرد، و یک شخص خصوصی کسی است که فاقد مقام عمومی [دولتی یا رسمی] است. عموم[۴۴] مرکب از همهٔ آن کسانی هستند که از نتایج غیرمستقیم دادوستدها تا آن حد تأثیر می‌پذیرند که ایجاب می‌کند آن نتایج به‌نحوی روشمندانه مورد نظارت قرار گیرند. مقامات [یا کارکنان رسمی] کسانی هستند که از منافع [عموم] که بدین‌ترتیب اثر می‌پذیرند مراقبت و حراست می‌کنند.

41. political fixity
42. private
43. official
44. public

بنابراین، نشانهٔ عینی و بیرونی یک سازمان عمومی یا دولتی وجود مقامات است. حکومت دولت نیست، زیرا دولت دربرگیرندهٔ عموم [مردم] و نیز مقاماتی است که وظایف و اختیارات ویژه‌ای دارند. همان مقاماتی که حافظ منافع عمومند، سازمان‌دهندهٔ آن نیز هستند.

بنابراین، هیچ چیز رازآمیزی در مورد دولتها وجود ندارد. فرد «الف» و فرد «ب» به چیزی عمل می‌کنند که نفع خود می‌دانند، کارهایی انجام می‌دهند که بر افراد «ج»، «د»...«هـ»، «ی» تأثیر می‌گذارد. نتایج حاصل از این تأثیرات بر «ج»، «د»... «هـ»، «ی» باید از طرف کسانی مراقبت شود که مقامات نامیده مـی‌شوند. هنگامی که مقامات به‌طور منظم به‌عنوان حافظان بیطرف منافع فوق‌فردی عمل کنند، می‌توانیم بگوییم دولتی وجود دارد. دیوئی معتقد بود که اگر فیلسوفان تمایل بدان داشتند که نگرش شعور عام را در مورد آنچه بر آدمیان حاکمیت دارد برگیرند، وقتشان را صرف آن نمی‌کردند که «ماهیت دولت» را با مفاهیمی چون نهاد ایزدی[۴۵]، پیمان اجتماعی، تجسم عقل، و غیره توضیح دهند. دیوئی بر این باور بود که چون همهٔ این «توضیحات» متضمن این اشتباهند که «عامل علیت را به جای نتایج به‌عنوان حل مسئله» برمی‌گیرند، بنابراین[۴۶]:

... هر چیز به جای خود نیکوست، و اعراض[۴۷] تربیت، مشرب، نفع طبقاتی، و اوضاع و احوال حاکم بر زمان تعیین می‌کنند که چه چیز باید برگرفته شود. عقل فـقط از آن رو وارد صـحنه مـی‌شود کـه توجیهی را برای عقیدهٔ برگرفته‌شده به دست دهد نه بدان منظور که رفتار آدمی را با توجه به نتایج آن تحلیل کند و سیاستها را بر وفق آن قالب‌بندی کند. این داستانی قدیمی است که فلسفهٔ طبیعی تنها بعد از یک انقلاب فکری به‌طور پیوسته پیشرفت کرده است. این انقلاب

45. divine institution 46. *Ibid*., pp. 20-21.
۴۷. accidents، اعراض در برابر ذوات و ماهیات.ـ م.

همانا کنار نهادن کاوش برای علتها و نیروها و روی کردن به تحلیل آنچه جریان دارد و چگونگی جریان آن است. فلسفهٔ سیاسی همچنان باید تا حد زیادی این درس را به گوش جان برگیرد.

دیوئی، همچنین، مسئلهٔ دیرین بهترین نوع دولت را درز می‌گیرد. از آنجا که فقط می‌توانیم بگوییم که "دولت آن سازمانی است که به دست مقامات خود به منظور حفظ منافع مشترک اعضای خود اداره می‌شود،" خوب بودن یک دولت به کارامدی این مقامات بستگی دارد. این موضوع را فقط از راه [مطالعه] تاریخ یک دولت می‌توان دریافت. بنابراین، فقط در پایان تاریخ و بررسی همهٔ انواع دولتها می‌توان «به‌طور مطلق» بهترین دولت را مشخص ساخت. گونه‌ها و وظیفه‌های یک دولت، مانند هر چیز دیگرِ حیات آدمی، تابع آزمایش و تجربه است.

همچنین دیوئی بحث دربارهٔ وظایف راستین دولت را به‌اجمال برگزار می‌کند. در مورد جامعه قائل به کثرت است. معتقد است که دولت تنها یکی از انجمنهای بسیاری است که آدمیان در آن گرد هم می‌آیند و برتری ذاتی نسبت به انجمنهای دیگر ندارد. وی دولت را به رهبر ارکستر تشبیه می‌کند که خود سازی نمی‌نوازد بلکه کار دیگر نوازندگان را هماهنگ می‌کند. آنچه دولت باید انجام دهد به نیازهای عینی و متنوع یک جامعهٔ معین بستگی دارد، نقش آن را، مانند نقش دیگر انجمنها، ژرف‌نگری پیامدهای عمل در اوضاع و احوال موجود تعیین می‌کند.

دیوئی در اینجا نگرشی از ماهیت فرایند سیاسی را پیش می‌نهد که از مبانی بیشتر اندیشه‌های [سیاسی] معاصر است. در این نظریه چیزی به‌عنوان «جمعیت کلی»[۴۸] به مفهوم پیشین آن وجود ندارد. اکنون نظر بر این است که همان‌گونه که گروههای متعدد وجود دارند، جمعیتهای زیادی وجود دارند که احساس

۴۸. general public، عامهٔ مردم.ــم.

می‌کنند از یک سیاست یا برنامهٔ پیشنهادشده تأثیر می‌پذیرند.[۴۹] اگر، برای مثال، پیشنهاد شود که سیاستی جدید در مورد حمل‌ونقل اتخاذ شود، نتیجهٔ امر این خواهد بود که «جمعیتها»ی متعددی ایجاد خواهند شد که هر یک خواهان آن خواهد بود که دولت ــ یعنی مقامات ــ به ترتیبی عمل کنند که منافع آنها حفظ شود. در صنعت راه‌آهن «جمعیتها»یی چون صاحبان سهام شرکت راه‌آهن، مدیریت راه‌آهن، کارگران راه‌آهن، استفاده‌کنندگان از قطارهای باری و خدمات مسافربری، و، دست آخر، مجموعهٔ سایه‌روشنی به نام مصرف‌کنندگان وجود خواهند داشت. «جمعیتها»ی مشابهی در داخل آژانسهای حمل‌ونقل، مانند خطوط هوایی، شرکتهای کشتیرانی، و غیره تشکل خواهند یافت. بخش اعظم آنچه جمعیت کلی خوانده می‌شود صرفاً ناظران دور از ماجرا و معصومی هستند که هیچ آگاهی روشنی از پیامد کار ندارند و خواستشان فراتر از این نمی‌رود که تنظیم [خواستها] در محیط عدل و انصاف انجام شود.

این اندیشه که سیاست، فرایند تنظیم خواستهاست[۵۰]، اندیشه‌ای تازه نیست. هیچ حکومتی تاکنون در یک خلاءِ اجتماعی عمل نکرده است، حتی حکمرانانِ به‌اصطلاح مطلق می‌بایست تأثیرات احتمالی تصمیمهای گوناگون را بر ایمنی خود در نظر می‌گرفتند. هنگامی که جیمز مدیسن[۵۱] در شمارهٔ دهم نشریهٔ فدرالیست دربارهٔ دارودسته‌ها مقاله می‌نوشت، چیزی را مورد نظر داشت که ما اکنون گروههای فشار می‌نامیم. هنگامی که می‌گفت: "تنظیم این منافع مختلف و ذی‌مدخل، کار اصلی قانونگذاری نوین را تشکیل می‌دهد و متضمن روح حزبی و گروهی در اعمال بایسته و معمول حکومت است،" دربارهٔ سیاست فشار[۵۲] سخن می‌گفت. نغز بودن این تصور مدرن در این واقعیت نهفته است که، ضمن آنکه مدیسن و دیگر اندیشه‌گران معتقد بودند که چیزی به نام «نفع عام»[۵۳] وجود دارد که فراتر از منافع گروههای خویشتن‌خواه است، متفکران «حقیقت‌بین»

49. Walter Lippman, *The Phantom Public* (New York; Harcourt Brace and Co., 1925).
50. adjustment of claims
51. James Madison
52. pressure politics
53. public interest

تصوراتی مانند نفع عام و عقاید عمومی را اسطوره‌هایی به مفهوم سورلی[۵۴] می‌انگاشتند. در این سیاق یکی از نویسندگان اخیر از «اسطورهٔ نفع عام» دفاع می‌کند، "زیرا درست همان ابهام این ترکیب، آزادانه‌ترین بازی منافع گروهی را میسر می‌سازد" و می‌گوید معنی اسطورهٔ اجتماعی افکارعمومی در "نفس کلامی و مفهومی آن نیست بلکه بیشتر در اثرگذاری آن به مراد تحریک وفاداریها و تأیید ضابطه‌هاست."[۵۵]

نتیجهٔ این شیوهٔ نگریستن بر سیاست، آن است که حکومت دموکراتیک را دقیقاً به صورت آن فرایند آزمایشی در آوریم که دیوئی تأیید می‌کرد. نکتهٔ مهم در این دیدگاه آن نیست که به غایت ثابتی (یا گونه‌ای سیاست قابل دفاع) دست یابیم، بلکه فقط روحیهٔ انتقاد و مخالفت در فضای آرام است که کار آزمونگری را به‌نحو پیوسته امکانپذیر سازد. تا زمانی که چنین تساهلی [یا فضای تحمل نظریات مخالف] بتواند حفظ شود، هیچ تجمعی از گروهها که به‌طور موقت موفقیت یابند و خود را نمایندهٔ نفع عام فرض کنند، نمی‌تواند سلطهٔ دائم داشته باشد. آنچه اهمیت حیاتی دارد این است که امکان تغییر الگوی ترکیب گروهها در زمانهای مختلف وجود داشته باشد. بنابراین، اسطورهٔ نفع عام دقیقاً بدان علت واجد ارزش است که حفظ این امید را امکانپذیر می‌سازد که، با تنظیمهای هرچه بهتر خواستهای گروهی، آرمانهای آن بتواند گام به گام تحقق پذیرد.

## فردگرایی و فردیت

بنابراین، اگر کار راستین حکومت حل مسائل است، این مسائل از دید دیوئی کدامند؟ او مشخصاً خواهان آن بود که اصطلاحات وسیعی در امور اقتصادی صورت پذیرد تا از این راه تکامل و گسترش آنچه وی فردیت می‌نامید، امکان وقوع یابد.

۵۴. نک: فصل هشتم.ـ م.
55. Pendleton Herring, *The Politics of Democracy* (New York; W. W. Norton and Co., 1940), pp. 307, 424-425.

مراد دیوئی از «فردیت» همان چیزی است که استوارت میل در گفتار بلیغ خود در باب پرورش کامل و هماهنگ استعدادهای آدمی منظورنظر داشت. دیوئی این برداشت را در مقابل فردگرایی دیرین می‌نهاد و معتقد بود که ارزش فردگرایی در امحای سوءِاستفاده‌های فئودالی پیشین، هرچه بوده، در روزگار وی تا آن حد تباهی یافته است که دستاوردهای آن را صرفاً باید به مقیاس پولی سنجید. تأکید بر فردگرایی در اجتماعی که هر روز همبسته‌تر می‌شود به آنجا می‌انجامد که آدمیان را از فرصت پرورش ویژگیهای انسانی و غیرمالی محروم کنیم و آنان را از داشتن سهمی بحق در برکات مادی و غیرمادی که در اجتماع مدرن ثمر تلاشهای مشترك آنهاست باز داریم. حاصل‌کلام، تا زمانی که فردگرایی دیرین را به‌عنوان اصل سازمان‌دهندهٔ اجتماع کنار ننهیم، فرد از اجتماع بیگانه خواهد بود و خواستهای بلندش همواره پوچ خواهد شد.[۵۶]

کلامی وجود ندارد که با رسایی کافی آنچه را رخ می‌دهد بیان کند. «سوسیالیسم» بیش از حدِ مقتضی بر مصداقهای مشخص سیاسی و اقتصادی دلالت دارد. «جمع‌باوری» بیطرفانه‌تر است، ولی آن هم بیش از آنکه واژه‌ای توصیفی باشد کلمه‌ای حزبی است. شاید نقش روزافزون شرکتهای سهامی[۵۷] در زندگی اقتصادی ما بتواند کلیدی را از برای یافتن نام مناسب به دست دهد. این کلمه [یعنی شرکت سهامی] می‌تواند در مفهومی وسیعتر از آنچه از معنای حقوقی آن فهمیده می‌شود به‌کار رود. آنگاه می‌توانیم بگوییم که ایالات متحد در فرایندی پیوسته، از فردگرایی پیشگام اولیه به وضعیت حاکمیت شرکتهای سهامی حرکت کرده است. نفوذی که شرکتهای سهامی تجاری در فعالیتهای صنعتی و اقتصادیِ تعیین‌کنندهٔ موجود اعمال می‌کنند هم علت است و هم نمادی از گرایش به همبستگی و تجمع

56. *Individualism Old and New* (New York; Minton, Balch and Co., 1930), pp. 36, 70-72. 57. corporation

در همهٔ شئونات زندگی. انجمنها با بافتهای سازمانی نرم و سخت بیش از پیش تعیین‌کنندهٔ فرصتها، حق انتخاب، و عمل افرادند...
افراد راه خود را از میان نهادهایی می‌جویند که نه خط‌دهندهٔ آنها و نه خط‌گیرندهٔ آنها هستند. اعتقادها و آرمانهایی که برترین مرتبت را در ضمیر آگاه آنان دارد به اجتماعی که به لحاظ بیرونی در آن عمل می‌کنند و پیوسته بر آنها عکس‌العمل دارد مربوط نیست. عقاید و معیارهای آگاهانهٔ آنها میراث عصری است که اکنون سپری شده است؛ ذهن آنها تا آنجا که اصولی را آگاهانه مطمح نظر قرار می‌دهد و روشهای تعبیر و تأویل را به‌کار می‌گیرد، با اوضاع و احوال واقعی بیگانه است. این شکاف عمیق، علت پریشان‌فکری و حیرت‌زدگی است. افراد تنها در صورتی خود را پالایش خواهند کرد که عقاید و آرمانهایشان در هماهنگی با واقعیات زمانه‌ای قرار گیرد که در آن عمل می‌کنند... فردگرایی را همان عقاید مربوط به ابداع و ابتکار می‌دانند که با دستاوردهای خصوصی و انحصاری اقتصادی پیوند دارد. تا زمانی که این برداشت بر اذهان ما سلطه دارد، آرمان هماهنگ شدن اندیشه و خواست ما با حقایق اوضاع و احوال اجتماعی زمان، به‌معنای توافق و تسلیم تعبیر خواهد شد. حتی از آن، معنای توجیه‌گری آفات و مضرات اجتماع موجود فهمیده خواهد شد. بهبود پایدار فردیت موکول به حذف فردگرایی اقتصادی و سیاسی دیرین است، حذفی که موجب رهایی مخیله شود و جامعهٔ مشترک‌المنافع را عامل مؤثر فرهنگ و تربیت آزاد اعضای آن سازد. تنها از راه بازنگری اقتصادی[58] است که رکن رکین فردگرایی دیرین، یعنی برابری فرصتها، می‌تواند به واقعیت پیوندد.

دیوئی معتقد بود که این «بازنگری اقتصادی» تنها در صورتی می‌تواند تحقق

58. economic revision

پذیرد که حکومت آن روش آزمونگری را که در علوم طبیعی کامیاب از آب درآمده است، اتخاذ کند. نفوذ بازدارندهٔ فردگرایی دیرین تنها در صورتی می‌تواند برچیده شود که "بازسازی اجتماعی متشکل، نتایج ساخت‌وکار فراوانی[۵۹] را آزادانه در اختیار افراد قرار دهد." می‌گفت ما ادعا کرده‌ایم که بازیافتهای مادی فقط باید اساس یک زندگی نیک باشد، ولی مصادر قدرت، در واقع، این نگرش را پرورده‌اند که استعدادهای فردی تنها در پیکار در راه چنین بازیافتهایی رشد و کمال می‌یابند "ما یا باید از اعتقادات ادعایی خود در مورد سلطهٔ نهایی موقعیت مادی دست برداریم، یا باید از راه کوشش متشکل، اقتصاد اجتماعی‌شدهٔ[۶۰] تأمین و فراوانی مادی[۶۱] را بنیاد نهیم که کارمایهٔ آدمی را از برای جستجوی هدفهای والاترش آزاد سازد."[۶۲] آنچه دیوئی در فردگرایی طراز کهن قابل ایراد می‌دانست این بود که آن فلسفه، مانند فلسفه‌های اجتماعی پیشین، تمام و کمال به «منطق تصورات کلی» پایبند است. چنین فلسفه‌هایی مدعی داشتن نوعی وسیله و ابزار [کسب و انتقال] معرفتند که از آنچه علم تحصلی[۶۳] در اختیار دارد معتبرتر و باارزش‌تر است. دیوئی می‌گفت این ادعا کاملاً بی‌اساس است، زیرا[۶۴]:

> ... اگر مجموعهٔ مفروضِ معرفت حاضر و آماده‌ای را که افراد فرهیخته منفعلانه تکیه‌گاه خود قرار داده‌اند و طوطی‌وار در گروه همسرایان آوایش را می‌سرایند به دیده گیریم، درمی‌یابیم که از دو بخش ترکیب می‌شود یکی از این بخشها برساخته از خطاهای پیشینیان ماست که کهنه و فرسودهٔ گذشت ایام است و با بهره گیری از منطق قدیم به صورت علم کاذب متشکل شده است. این «حقایق»

59. mechanics of abundance
60. socialized economy
61. material security and plenty
62. *Liberalism and Social Action* (New York; G. P. Putnam´s Sons, 1935), pp. 88-89.
63. positive science
64. *Reconstruction in Philosophy*, p. 35.

[ادعایی] درواقع چیزی جز اشتباهها و پیشداوریهای تدوین‌یافتهٔ پیشینیان ما نیست. بسیاری از آنها زادهٔ تصادفند، و بسیاری از منافع و گرایشهای طبقاتی مایه گرفته‌اند که مقامات به همین علت پایدارشان ساخته‌اند... بخش دیگر این عقاید پذیرفته‌شده، از گرایشهای غریزی ذهن آدمی برمی‌خیزد که به تعصبی خطرناک گرفتارش می‌کند که چارهٔ رفع آن رویاروی شدن با منطقی آگاهانه و نقدی[۶۵] است.

دیوئی نظر بر آن داشت که «منطق آگاهانه و نقدی» را جانشین «منطق تصورات کلی» کند که البته همان «منطق تحقیق» بود. تحقیق، بر وفق تعریف دیوئی، چیزی بود که به باور وی در کاوشهای علوم طبیعی جریان دارد، و آزمونگری اجتماعی[۶۶] صرفاً استفاده از آن روش در فهم‌وحل مسائل اجتماعی و سیاسی است.[۶۷]

تغییر نگرش از اتکای محافظه‌کارانه به گذشته و عادت و عرف، به اعتقاد به پیشرفت از راه نظم دادن هوشیارانهٔ اوضاع و احوال موجود، بی‌شبهه بازتاب روش علمی آزمونگری است. روش تجربی[۶۸]، خواه‌ناخواه، نفوذ گذشته را بزرگ می‌نماید، [ولی] روش آزمونگری امکانات آینده را عرضه می‌دارد. روش تجربی می‌گوید "صبر کن تا موردهای کافی به تجربه درآید"؛ روش آزمونگری می‌گوید "موردها را ایجاد کن." روش تجربی متکی بر طبیعت است که به‌طور تصادفی برخی مقارنه‌های وضعیتها[۶۹] را بر ما عرضه دارد؛ روش آزمونگری دانسته و با قصد می‌کوشد مقارنه را ایجاد کند. تصور پیشرفت به مدد این روش ضمانت علمی می‌یابد.

65. concious and critical logic
66. social experimentation
67. *How We Think* (Boston; D. C. Heath and Co., 1933), p. 199.
68. empirical method 69. conjunctions of circumstances

دیوئی می‌پذیرفت که اوضاع و احوال پیرامون تحقیق و آزمونگری اجتماعی بسیار غامض‌تر از اوضاع و احوالی است که دانشمند علم طبیعت در آزمایشگاه خود با آن روبه‌روست. ولی معتقد بود که "این امر یک تفاوت منطقی یا نظریِ بالذات بین این دو گونه تحقیق را سبب نمی‌شود."[۷۰] داده‌ها و واقعیتها وارسی می‌شوند، برشمرده می‌شوند، سنجیده می‌شوند، و رابطه‌هایشان مشخص می‌گردد. از آنجا که، به‌اصطلاح دیوئی، «اندیشهٔ انعکاسی» بر این داده‌ها و واقعیتها کار می‌کند، فرضیه‌ای صورت‌بندی می‌شود تا طرحی باشد از برای حل مشکلی که داده‌ها و واقعیتها عرضه می‌دارند. از آنجا که دانشمند علم طبیعی فرض می‌گیرد چیزی به‌عنوان صدق نهایی در پاسخها وجود ندارد، وقتی فرضیه‌ای پیش می‌نهد، خواهان آزمون آن می‌شود. ممکن است فرضیه «کار نکند»؛ اگر کار نکند، فرضیه‌ای دیگر صورت‌بندی و آزمایش می‌شود. آزمایشهایی بیشمار انجام می‌شود که در آنها هدف آن است که یک وضعیت نامعین بتواند [به یک وضعیت معین] تبدیل شود و شبهه و نگرانی و شائبهٔ اولیه برطرف گردد. از آنجا که این روش در علوم طبیعی کامیاب بوده است، و چون روشهای دیرین در حل مسائل اخلاقی و اجتماعی توفیقی نداشته است، پیشنهاد برای استفاده از این روش دور از منطق نیست. این رهیافت، در واقع، همان رهیافتی است که افراد عادی هنگام رویارویی با مشکلات برمی‌گیرند (البته اگر گرفتار آن عادات نظرورزی نشده باشند که مراجع ما در آغاز زندگی اجتماعیمان القا کرده‌اند).

## اصلاح دموکراتیک

رابطهٔ روش آزمایشی که دیوئی پیشنهاد می‌کند با آن هدفهای اجتماعی که ارج می‌نهد به‌حد کافی روشن است. او می‌خواست کارمایهٔ آدمی از برای بهره‌جویی از ارزشهایی والاتر از ارزشهای مالی و مادی آزاد شود. فکر می‌کرد

70. *Logic: The Theory of Inquiry*, p. 491.

که لازمهٔ این امر شالوده‌ای استوار و مطمئن برای بهزیستی مادی همگان است. برای آنکه این اندیشه تحقق پذیرد، بایسته بود که فردگرایی دیرین که غایات مادی را به‌عنوان یگانه آزمون ارزش آدمی بزرگ می‌شمرد، کنار نهاده شود. معتقد بود که استفادهٔ مدون از منطق تحقیق نشان خواهد داد که فردگرایی یک اخلاق کهنه‌شده در اوضاع و احوال زندگی مدرن است.

استنتاج دیوئی از این خط فکری این بود که تنها در یک جامعهٔ دموکراتیک ممکن است فردیت جانشین فردگرایی شود. فقط در چنین جامعه‌ای می‌توان با کامیابی از روش آزمونگری بهره‌جست. درست همان‌گونه که علم طبیعت غایات ثابت را رها کرده است و آزمایشگرانه گام پیش می‌نهد و به حل هر مسئله که رخ می‌نماید همت می‌گمارد، در موضوعات اجتماعی و سیاسی نیز پیشرفت فقط می‌تواند از طریق آزمایشهایی صورت پذیرد که بی‌قیدوشرط برگزار شود و کثیری در نتایجشان سهیم باشند. این امر در سایهٔ فردگرایی ناشدنی است؛ چراکه این فلسفه هم، به‌هرروی، یکی از همان فلسفه‌هایی است که مدعی قطعیت و ثبوتند. شمار اندکی که از بقای این فلسفه سود می‌برند با آزمایش مخالفند، مبادا امتیازاتشان را به مخاطره افکند. سلاح مورد استفاده‌شان اجبار پوشیده یا آشکار است ـ یعنی یا از نیروی فیزیکی عریان استفاده می‌کنند یا، با ظرافت بیشتر، از قدرت القای عقاید و جای‌نشاندن نگرشهایی همخوان با منافعشان بهره می‌جویند. دیوئی می‌پذیرفت که ابزار سیاسی دموکراسی بالقوه واجد ارزشی بزرگ است. ولی معتقد بود که باید از طول و تفصیل سازوبرگ‌های سیاسی انتخاب مقامات و پذیراندن مسئولیت فراتر رویم؛ باید در رویکرد به مسائل اجتماعی از روش آزمونگری استفاده کنیم.[۷۱]

بخش سیاسی و حکومتی دموکراسی، وسیله (یعنی بهترین وسیلهٔ تا کنون یافته‌شده)ای است از برای نیل به هدفهایی که در عرصهٔ وسیع

71. «Democracy and Educational Administration», printed in *School and Society*, April 3, 1937.

روابط انسانی و پرورش شخصیت آدمی مطرح است... شرط اصلی دموکراسی را، به‌عنوان راه و رسم زندگی، می‌توان... ضرورت مشارکت همهٔ افراد بالغ در تشکل ارزشهایی دانست که تنظیم‌کنندهٔ زندگی آدمیان در کنار یکدیگرند، که هم از منظر بهزیستی عمومی اجتماعی بایسته است و هم از دیدگاه پرورش کامل آدمیان در مقام فردیت خویش.

حق رأی عمومی، انتخابات ادواری، مسئولیت دارندگان قدرت سیاسی در برابر رأی‌دهندگان، و دیگر عوامل حکومت دموکراتیک طرق و وسایلی هستند که از برای تحقق دموکراسی به‌عنوان شیوهٔ براستی انسانی زندگی مقتضی دانسته شده‌اند. آنها هدف غایی و ارزش غایی نیستند. بر آنها باید از نظر تأثیرشان در جهت نیل به هدف نگریست...

توسعهٔ دموکراسی سیاسی از این راه واقعیت پذیرفت که روش رایزنی دوسویه و توافق بخواست، جانشین تبعیت افراد بسیار از گروه اندک گردید که از بالا تحمیل می‌شد. ترتیبات اجتماعی که مستلزم تبعیت ثابت است با اجبار و تکلیف کردن حفظ می‌شود. لازم نیست اجبار به صورت فیزیکی اعمال گردد. در دوره‌های کوتاه به صورت استبدادهای نیکخواه[۷۲] وجود داشته است. ولی، به‌هرحال، [در هر زمان] اجبار به‌صورتی وجود داشته است، شاید به‌صورت اقتصادی، و قطعاً به‌صورت روانی و اخلاقی برقرار بوده است. همین امر عینیِ محروم ساختن از مشارکت، نوع ظریف تحکم و اعمال زور است. به افراد فرصت آن را نمی‌دهد که دربارهٔ آنچه خیر و صلاحشان است تأمل کنند و تصمیم بگیرند. دیگران که عاقلتر فرض می‌شوند و به هر حال قدرت بیشتر دارند، دربارهٔ مسائل آنها تصمیم می‌گیرند و راه و روشی را تعیین می‌کنند که اتباع از طریق آن

72. benevolent despotisms

بتوانند به بهره‌مندی از آنچه خیرشان است نایل آیند. این‌گونه اجبار ظریفتر و مؤثرتر از ارعاب و بازداری عیان است. هنگامی که اجبار به‌صورت امری مألوف درآید و در نهادهای اجتماعی تجسم یابد، به‌صورت وضع عادی و طبیعی امور به نظر خواهد رسید. تودهٔ مردم معمولاً از حق خود برای پرورش استعدادهای خویش ناآگاهند. تجربه‌شان آنچنان محدود است که از محدودیت خبری ندارند. اگر از منظر مصالح دموکراسی بنگریم، مردم تنها در مقام افراد متضرر نمی‌شوند، بلکه تمامی پیکرهٔ اجتماع از منابع بالقوه‌ای که باید در خدمتش باشد محروم می‌شود. ممکن است همهٔ افراد مقهور، انفراداً خیلی عاقل و دانا نباشند، ولی هرکدام از آنها در یک مورد از هر فرد دیگر (هر که باشد) داناتر است و همین جاست که کفش پایش را می‌زند و متحمل رنج می‌شود.

بنیاد دموکراسی، ایمان به استعدادهای طبیعت آدمی است؛ [یعنی] ایمان به هوشمندی آدمی و به قدرت تجربهٔ یک‌کاسه‌شده و از تعاون برآمده است. باور بر این نیست که این چیزها در حد کمالند، بلکه عقیده بر این است که اگر فرصت تجلی داشته باشند رشد خواهند کرد و خواهند توانست به‌نحوی پیشرونده دانش و خرد لازم را برای راهبرد کنش جمعی فراآورند. هر طرح خودکامانه و مستبدانهٔ کنش اجتماعی بر این عقیده استوار است که هوشمندی لازم به اندک افراد ممتاز منحصر است که به حکم استعدادهای ذاتی و طبیعی از قدرت و حق حاکمیت بر اعمال دیگران برخوردارند.

هرچند آنچه ما هوشمندی [یا عقل] می‌نامیم ممکن است به صورت نامساوی توزیع شده باشد، اعتقاد دموکراتیک مبتنی بر این است که هر کس به حدی از تقسیم کلی آن بهره می‌برد که در مشارکت عمومی سهمی داشته باشد و ارزش هر سهمی تنها هنگامی می‌تواند به‌سنجش درآید که در هوشمندی یک‌کاسه‌شدهٔ نهایی که برآمده از مشارکت

همگان است، وارد شود...

من بر اهمیت آزاد بودن مؤثر هوشمندی مرتبط با تجربهٔ شخصی در شیوهٔ دموکراتیک زندگی تأکید کرده‌ام. من از این تأکید منظوری داشته‌ام، زیرا دموکراسی چنان معمول و طبیعی در اذهان ما با آزادی عمل پیوند یافته است که اهمیت هوشمندی آزاد را از یاد برده‌ایم؛ چیزی که بایستهٔ راهبری و تضمین آزادی عمل است. در صورتی که آزادی عمل فردی از هوشمندی برخوردار نباشد و بر اعتقادی آگاهانه تکیه نکند، نتیجه‌اش، به احتمال قریب‌به‌یقین، جز آشفتگی و بی‌نظمی نخواهد بود. ایدهٔ آزادی دموکراتیک این نیست که هر فرد حق داشته باشد که هرچه بخواهد انجام دهد، حتی اگر این قید را بیفزاییم: "مشروط بر اینکه در آزادی مشابهی که حق دیگران است مداخله‌ای نداشته باشد." هرچند این ایده همیشه، یعنی به حد کافی، در قالب کلمات بیان نمی‌شود، اساس آزادی همانا آزادی فکر و آن درجه از آزادی عمل و تجربه است که از برای ایجاد آزادی هوشمندی ضرورت دارد. آزادیهایی که در بیانیهٔ حقوق تضمین شده است همه از این سنخ است: آزادیِ اعتقاد و وجدان، آزادی بیان و عقیده، آزادی گردهمایی از برای بحث و کنفرانس، آزادی مطبوعات به‌عنوان ارگان ارتباطات. این آزادیها از آن روی تضمین شده‌اند که بدون آنها افراد آزادی پرورش خود را ندارند و جامعه از خدماتی که می‌توانند انجام دهند محروم خواهد شد.

این نکته مهم و درخور ذکر است که این برداشت از دموکراسی هرچند جنبه‌های حکومتی آن را نادیده نمی‌گیرد، دم و دستگاه را اهمیت ثانوی قائل می‌شود. دیوئی معتقد بود که این دم‌ودستگاه تنها آن جنبه‌های بنیادی‌تر زندگی مشترک را بازمی‌تاباند که در کنار هم دموکراسی اجتماعی را بر می‌سازند. اگر مردان و زنان به انگیزه‌های یکدیگر اعتماد ورزند، برای اختلاف‌نظرهای

صادقانه حق قائل شوند، و صادقانه در راه رسیدن به سازگاری با یکدیگر همکاری کنند، این خلق‌وخو طبیعتاً به شیوه‌های دموکراتیک حکومت خواهد انجامید. گرایش به این‌گونه عمل کردن، اگر به صورت یک امر مألوف فراگیر درآید، می‌تواند شالودهٔ یگانه حکومت آزاد را، به تفکیک از حکومت قدرتمندانه، فراآورد.

دیوئی هرچند همهٔ فلسفه‌های مبتنی بر «غایات ثابت» را طرد می‌کرد، در فرایند تفکرش در باب دموکراسی به مفهوم مراد خود، به یک ارزش غایی نزدیک شد. دلیل این امر این اعتقاد وی بود که فقط درِ چنین سامان دموکراتیکی، آن آزمونگری فارغ از قید و متنوع، که در قاموس وی تعریف زندگی و اندیشه بود، می‌تواند وجود داشته باشد. در واقع پیشنهاد می‌کرد که اجتماع خود به صورت آزمایشگاهی وسیع درآید که در آن هر عضوی از «جمعیتها»ی مختلف که از قانون تأثیر می‌پذیرند بتواند در صورت‌بندی قانون دخیل باشد و، مزید بر آن، به ممیزیها و نظارتهایی که در آزمایشهای علوم طبیعی به کار می‌رود گردن نهد. در نگر دیوئی، تنها چنین اجتماعی براستی آزاد است.

دیوئی معتقد نبود که چنین اجتماعی، حتی اگر تحقق پذیرد، خواهد توانست پاسخ مسائلی که موجب سرگشتگی بشر می‌شود به‌نحوی خطاناپذیر بیابد؛ زیرا مسلماً بر این باور نبود که چنین پاسخی بتواند وجود داشته باشد. بلکه معتقد بود که تنها ارزشهایی که آدمیان می‌توانند بهره‌مندشان باشند، در کاوشگری راه‌حل‌های مسائل عینی و ملموس به دست می‌آیند.[۷۳]

دموکراسی اعتقاد به این است که فرایند تجربه مهمتر از هر نتیجهٔ خاصی است که حاصل می‌شود، به‌طوری‌که ارزش فرجامین نتایج حاصله در این است که از برای غنی ساختن و نظم دادن به فرایند

73. «Creative Democracy - The Task before Us», in *The Philosophy of the Common Man* (New York; G. P. Putnam´s Sons, 1940), p. 227.

تحقیق [و تجربه] به کار آید. از آنجا که فرایند تجربه می‌تواند یک جریان آموزشی باشد، اعتقاد به دموکراسی همان اعتقاد به تجربه و آموزش است. هر هدف و ارزشی که جدا از این فرایند پیشرونده نگریسته شود به صورت عوامل بازدارنده و تثبیت در می‌آید. نقشش این خواهد بود که دستاوردها، به جای آنکه در رهگشایی و رهنمایی تجربهٔ جدید و بهتر به کار گرفته شوند، در حد خود تثبیت گردند. اگر کسی سؤال کند که منظور از تجربه چیست، پاسخ خواهم داد که کُناکن[۷۴] آزاد آدمیان است با اوضاع واحوال محیطشان، بویژه محیط انسانیشان که با افزودن شناخت چیزها به گونه‌ای که هستند نیاز و خواست آدمی را می‌گسترد و برمی‌آورد. شناخت اوضاع و احوال به گونه‌ای که هست تنها شالودهٔ استوار ارتباط و مشارکت است؛ هر ارتباط دیگری به معنی تبعیت برخی آدمیان از عقاید شخصی آدمیان دیگر است. نیاز و خواست ـ که هدف و جهت کارمایه‌ها را تعیین می‌کنند ـ از حد چیزهای موجود در می‌گذرند و، بنابراین، از مرز شناخت و علم فراتر می‌روند. آنها پیوسته به سوی آیندهٔ نامکشوف و نامکتسب راه می‌گشایند.

## اصلاح، دموکراسی، و آموزش و پرورش

اعتقاد دیوئی به امکانپذیری اصلاحاتی که برای تحقق «فردیت» لازم می‌دانست بر ایمان وی به امکانات آموزش و پرورش استوار بود. توجه وی به آموزش و پرورش از حد موضوعاتی فنی چون کارآموزی معلمان و بازسازی دوره‌های تحصیلی بسیار فراتر می‌رفت و در واقع فلسفهٔ آموزشی جامعی را فراآورد که همهٔ اجزاءِ آن از نظریات وی در منطق، اخلاق، و فلسفهٔ سیاسی مایه می‌گرفت.

74. interaction

تازگی اندیشه‌های آموزشی وی، چنانکه می‌توان انتظار داشت، در انتقادهای او از نظام مدرسه‌داری رایج مندرج بود که آن‌را بیش از حد رسمی و مستبدانه می‌دانست. در حقیقت، مدرسه را صرفاً یکی از ابزارهایی برمی‌شمرد که اقلیت کوچک حاکم از برای توجیه امتیازات خودش به کار می‌گرفت. می‌گفت درس‌آموزی در مدارس سنتی "تا حدی زیاد فراورد فرهنگی جوامعی است که آینده را همچون گذشته می‌پندارند، مع‌الوصف آن [فراورد فرهنگی] همچون خوراک آموزشی جامعه‌ای به‌کار می‌رود که در آن تغییر قاعده است نه استثنا[۷۵]." البته، در نگر دیوئی، منظور از آموزش دگرگون ساختن جهان موجود بود و نه صرفاً فهم جهان گذشته. معتقد بود که آموزش و پرورش، به‌مفهوم درست آن، هر تماسی را با طبیعت و اجتماع، یعنی تجربه در وجه کلی آن، شامل است. روشهای نوینی راکه پیشنهاد می‌کرد همه آشکارا وسیله و ابزاری بودند از برای پیشبرد آن اصلاحات اجتماعی که با همهٔ وجود به آنها امید بسته بود.[۷۶]

... فرایند آموزشی همان فرایند اخلاقی است، زیرا فرایند اخلاقی گذر مداوم تجربه از بدتر به خوبتر است. آموزش‌وپرورش از دیرباز یک جریان آماده‌سازی پنداشته شده است؛ در جریان درس‌گیری، چیزهایی راکسب می‌کنیم که در آینده برایمان مفید باشد. هدف در دوردست قرار دارد، و آموزش‌وپرورش که فرایند آماده‌سازی است مقدمه‌ای از برای چیزی مهمتر است که در آینده وقوع خواهد یافت. کودکی چیزی جز آمادگی از بهر زندگی بزرگسالی نیست و زندگی بزرگسالی آمادگی از برای زندگی دیگر است. همیشه آینده، و نه زمان حال، چیز مهم در آموزش‌وپرورش بوده است... آموزش و پرورش را، همچنین، برخی آدمیان صرفاً به دلیل وابستگی خود به

75. *Experience and Education*, p. 7.
76. *Reconstruction in Philosophy*, pp. 183-186.

دیگران ضروری پنداشته‌اند. ما جاهل، بیسواد، بی‌مهارت، و ناپرورده به دنیا می‌آییم و، درنتیجه، در وضعی وابسته به اجتماع قرار داریم. تعلیم، تربیت، انضباط اخلاقی فرایندهایی هستند که از طریق آنها پروردگان و بزرگسالان قدم به قدم کودکان نیازمند کمک را به مرحله‌ای می‌رسانند که بتوانند خود خویشتن را اداره کنند. برنامهٔ کودک این است که با استفاده از راهنمایی کسانی که بیشتر به استقلال بزرگسالی رسیده‌اند به آن مرتبه رشد کند. بنابراین، فرایند آموزش و پرورش برنامهٔ اصلی زندگی است و هنگامی پایان می‌پذیرد که جوان به مرحلهٔ آزادی از وابستگی اجتماعی برسد.

این دو تصور، که عموماً مفروض واقع می‌شوند ولی کمتر بوضوح مدلل می‌گردند، در تضاد با این برداشت از آموزش‌وپرورش قرار دارند که رشد یا بازسازی ادامه‌دار حاصل از تجربه، [خود] تنها هدف [مطلوب] است. اگر در هر دوره بخواهیم فردی را انتخاب کنیم، او همچنان در فرایند رشد است. بنابراین، آموزش‌وپرورش آماده‌سازی برای یک چیز بعدی نیست (مگر آنکه حاصل فرعی آن چنین باشد). آموزش‌وپرورش برگرفتن کیفیت و کمیت رشدی است که در زمان حاضر امکانپذیر است.

تضادی که معمولاً بین دورهٔ آموزش به‌عنوان دورهٔ وابستگی اجتماعی، و بلوغ به‌عنوان دورهٔ استقلال اجتماعی فرض گرفته می‌شود زیان‌آور است. ما بارها تکرار می‌کنیم که آدمی حیوانی اجتماعی است، و آنگاه دلالت این گفته را به حوزه‌ای محدود می‌کنیم که در آن اجتماعیت[77] معمولاً کمترین نمود را دارد، یعنی حوزهٔ سیاست. قلب اجتماعیت آدمی در آموزش‌وپرورش است. تصور آموزش‌وپرورش به‌عنوان آماده‌سازی و تصور بزرگسالی به عنوان حد تثبیت‌شدهٔ رشد، دو روی یک سکهٔ باطلند. اگر موضوع

77. sociality

اخلاق، هم برای بزرگسالان و هم برای جوانان تجربه‌ای تربیتی و پرورشی باشد، بنابراین، آموزشی که از وابستگیها و استقلالهای اجتماعی فرامی‌آید برای کودکان و بزرگسالان به یک اندازه مهم است. استقلال اخلاقی بزرگسالان به معنی توقف رشد است، [همان گونه] که انزوای آنها به معنی تصلب[۷۸] است. ما در مورد وابستگی عقلی کودکان مبالغه می‌کنیم و، درنتیجه، بیش از حد در بندهای هدایت‌کننده قرارشان می‌دهیم؛ و همان‌طور در مورد استقلال [یا بی‌نیاز بودن] زندگی بزرگسالان از تماسهای صمیمانه و ارتباط با دیگران مبالغه می‌کنیم. هنگامی که یکی بودن فرایند اخلاق را با فرایندهای رشد (دروجه مشخص و معین آن) درک کنیم، درمی‌یابیم آموزش‌وپرورش آگاهانه‌تر و منظم‌ترِ دوران کودکی، اقتصادی‌ترین و کارامدترین وسیلهٔ پیشرفت و تجدید سازمان اجتماعی است، و همچنین آشکار خواهد شد که آزمون [مطلوبیت] همهٔ نهادهای زندگی بزرگسالی همانا تأثیر آنها در تداوم هرچه بیشتر آموزش و رشد است. حکومت، کار و پیشه، هنر، دین، همهٔ نهادهای اجتماعی معنی و هدفی دارند. هدف آنها این است که استعدادهای افراد بشر را بدون در نظر گرفتن نژاد، جنسیت، طبقه یا پایگاه اقتصادی آزاد سازند و پرورش دهند. دموکراسی معناهای بسیار دارد، ولی اگر یک معنی اخلاقی داشته باشد، در درک این نکته به دست می‌آید که بالاترین آزمون و محک همهٔ نهادهای سیاسی و ترتیبات کار و صنعت خدمتی است که آنها درجهت رشد همه‌جانبهٔ هر عضو اجتماع انجام می‌دهند.

ازآنجاکه همهٔ رشته‌های فلسفهٔ او در نظریهٔ آموزش‌وپرورش دموکراتیک درکنار هم قرار می‌گیرند، امکان عملی برنامهٔ کنش اجتماعی وی بدرستی آن

۷۸. induration (= جمود، سخت‌شدگی).ـ م.

نظریه بازبسته است. خواست دیوئی نقد آگاهانهٔ نهادها به‌وسیلهٔ مردان و زنانی بود که درس نظریهٔ تحقیق را فراگرفته باشند. غرض آن بود که همهٔ رشته‌ها پایبندی خود را از شیوه‌های کهنهٔ اندیشه گری بگسلند. از منظر او، زیانبارترین این پایبندیها، پایبندی به اندیشهٔ «هدفهای ثابت» بود. همهٔ فلسفه‌های پیشین (جزم‌اندیشی‌های مدرن چون مارکسیسم و فردگرایی،نه کمتر از جزم‌اندیشی‌های کهن) متعهد این اندیشه بودند. همه مدعی بودند که پاسخ نهایی را برای سرگشتگیهای آدمی در چنته دارند.

ابزارانگاری، عدم‌قطعیت و ناپایداری را مسلم گرفت و به پرداختن به مسائل روزبه‌روز به گونه‌ای که رخ می‌نمایند قناعت کرد. «تحقیق» کامیاب، این معنی را یافت که امور واقع در یک «وضع مسئله‌دار موجود» "به گونه‌ای بررسی شوند که بتوانند راه‌حلی مؤثر را از برای حل مشکل نشان دهند. آنان که روش هوشمندی را در مورد چنین وضعیتهایی به کار می‌برند خود را دلمشغول هدفهای دور نمی‌کنند، یا در این راه قدم نمی‌گذارند که «تحقیق» را با رجوع به چیزهایی چون «صدق» یا «حقیقت» بیازمایند که ثابت و تغییرناپذیر پنداشته شود.[79]

\اگر ایده‌ها، معناها، برداشتها، اندیشه‌ها، نظریه‌ها، و نظامها هم ابزارهای تجدید سازمان مؤثر یک محیط مشخصند، و برای رفع مشکلات و معضلات خاص به کار می‌آیند، پس آزمون اعتبار و ارزش آنها در برگزاردن همان امور است. اگر در ادای وظیفه‌شان کامیاب شوند، قابل اعتماد و درست و ارزشمند و نیکو و صادقند. اگر نتوانند آشفته‌حالی را درمان و عیبها را رفع کنند، اگر هنگام پرداختن به آشفته‌حالی و بلاتکلیفی و بلازدگی بر آنها بیفزایند، آنگاه کاذبند. تأیید و اثبات و تصدیق در کارها و نتیجه‌هاست. نیکو آن است که نیکو عمل کند. آنها را از ثمراتشان می‌توانیم بازشناسیم. آنچه ما را درست راه بنماید درست است ـ قابلیتی که از برای چنین

79. *Ibid.*, pp. 156-157.

راهنمایی اثبات شود، دقیقاً همان معنای مراد از صدق است... آن فرضیه که عمل کند، فرضیهٔ صادق است؛ و صدق نام مجردی است که به مجموعه‌ای از موردهای واقعی، پیش‌بینی‌شده،و مطلوب اطلاق می‌شود که تأیید خود را از کارها و نتیجه‌هایشان به‌دست می‌آورد.

از آنجاکه این قلب دیدگاه ابزارانگاری است، باید ببینیم چه می‌توانیم از آن به دست آوریم. در نگر دیوئی، هرآنچه در عمل مفید باشد صادق است. لیکن تنها در صورتی می‌تواند چنین ادعاکند که بتواند نشان دهد که ترجیحات او برای برخی نتایج، بهتر از ترجیحات دیگران است. برای مثال اگر، چنانکه او عقیده داشت، هدف راستین دستگاه [فلسفی] هگل این بود که سلطنت پروس را تقدس بخشد، چه کسی باید بین این ترجیحات آنها داوری کند؟ ـ ترجیحات دیوئی برای اصلاح اجتماعی و ترجیحات هگل برای حفظ سامان موجود. اگر بتوان گفت که دستگاه هگل از آن سامان حمایت کرده است، بنابراین، بر وفق منطق خود دیوئی، می‌توان گفت بر اساس «نتایج» مطلوب هگل صادق بوده است. وانگهی، آیا قطعاً درست است که بگوییم فقط هر آنچه مفید است صادق است؟ دیوئی روشی را «صادق» می‌دانست که بارآور نتایجی همخوان با علایق و ترجیحات او باشد. گویی واقعیت این است که فلسفهٔ دیوئی تنها در صورتی می‌تواند از اتهام ذهن‌گرایی مفرط [80] جان به‌در برد که توافقی کلی بر سر مطلوبیت اصلاحات مورد علاقهٔ او وجود داشته باشد. اگر چنین توافقی وجود داشته باشد، آنگاه تنها مسئله همان است که دیوئی بر سرش پای می‌فشرد. در راه اصلاحات همت ورزیم بدون آنکه خود راگرفتار تحقیق ارزشهای دور کنیم.

باری، در روش آزمایشی [آزمونگری] که دیوئی پیشنهاد می‌کرد، نکته‌های فراوانی وجود دارد که خوشایند شعور عام است. در میان همهٔ فرصتهای انتخاب که باریک‌نگری در برابرمان قرار می‌دهد، باید گزینشی به عمل آوریم، و این گزینش همواره بر اساس شناخت ناقص صورت می‌پذیرد. اگر در پویش زندگی

80. extreme subjectivism

دمی بازایستیم و گزینشهایمان را بر اساس معیار خیر نهایی بسنجیم، هرگز نباید قدمی پیش نهیم. بنابراین، در عمل، شرط عقل آن است که گزینشهایمان را تا حد امکان هوشیارانه انجام دهیم، و اگر فلسفه ابزاری برای حل مسائل عینی و ملموس باشد باید به همان گزینش هوشیارانه بسنده کنیم. از سوی دیگر، می‌توان احتجاج کرد که فلسفه معرفتی است که ذهن به مدد آن می‌کوشد که یک سامان عقلی فراآورد؛ و اگر این تعریف پذیرفته شود، باید به چیزی بیش از نتایج خالصاً «علمی» توجه کنیم. بااینهمه، باید گفت علاقهٔ دیوئی به این‌گونه نتایج جز یک ترجیح نبود، و همان‌گونه که معتقدان به سلسله‌مراتب ارزشها نمی‌توانستند ترجیحات خود را به‌نحوی متقاعدکننده مستدل سازند، او هم نمی‌توانست ترجیح خود را به نحوی اقناع‌کننده مدلل کند. البته می‌توانیم ناشکیبایی دیوئی را در مورد خیر اعلی[۸۱] با همدلی بنگریم؛ مع‌الوصف، اگر فلسفه‌کار و کوششی باشد که حد توجهش از مشکلات جاری درگذرد، باید در آینده نیز همچون گذشته با جدیت به آن ارزشهایی بپردازد که دیوئی در ابراز احساسات خود به‌اصطلاح، سلحشورانه طردشان می‌کرد. در این گفتهٔ وایتهد[۸۲] نکته‌ای نغز وجود دارد که "والایی‌کار دیوئی در بیان تصورات مربوط به تمدن مدرن، خطر عقیم کردن اندیشه را در درون مرزهای تنگ امروز افزایش می‌دهد."[۸۳]

سپس می‌توانیم سؤال کنیم فلسفه‌ای که به عمل‌کنندگان خود پاداشی جز «جهات تغییر در کیفیت تجربه» را وعده نمی‌دهد، برای آدمی چقدر بسندگی دارد. ابزارانگاری بیشتر به‌عنوان نگرشی به فلسفه توصیف شده است تا به‌عنوان یک فلسفه. در واقع، برخی تا آنجا پیش رفته‌اند که آن را همچون دستاویزی برای استخلاص از فلسفه نامیده‌اند. دیوئی خود به‌عنوان «فیلسوف انسان عادی» خوانده شده است و ابزارانگاری شاید گونه‌ای کسوت عقلی پوشاندن بر شعور عام و تجربهٔ عادی باشد. ابزارانگاری را شاید بتوان فلسفه‌ای برای انسان عادی تلقی کرد، ولی آیا می‌تواند فلسفهٔ انسان عادی هم باشد؟ [این سؤال مطرح

81. *summum bonum* 82. Whitehead
83. *The Philosophy of John Dewey*, edited by Paul A. Schilpp (New York; Tudor Publishing Co., 2nd edition, 1951), p. 478.

می‌شود که] آیا انسان ساده توانای آن درجه از پیچیدگی خواهد بود که وی را، در کلام دیوئی، قادر سازد که "روش نقدی را که در باب موضوعات مربوط به اعتقاد، احساس، و رفتار به کار می‌رود"، "به صورت هدف منطقی عمیقترین ایمان و وفاداری، پایگاه و تکیه‌گاه همهٔ امیدهای منطقی خود درآورد؟" آیا برای انسان عادی خرسندکننده خواهد بود که به او بگویند:[۸۴]

> نتیجهٔ آزمایش باید معین کند که اگر روش هوشمندی و ارزیابی اندیشه‌مندانه به آزمون نهاده شود، چه دستاوردی خواهد داشت. چون این امر به اعتبار برخورد اتفاق و قاعده، و احتمال و نظم، در زندگی امری نسبی است، ایمان داشتن به پیروزی کامل و نهایی رویایی بیش نخواهد بود.

حال می‌پرسیم آیا علت به وجود آمدن فلسفه‌های دیرین دقیقاً آن نبوده است که جهان تغییر و تصادف، اتفاق و احتمال برای انسان سادهٔ عادی سنگین‌تر از حد تحملش بوده است؟ دیوئی می‌پذیرفت که آنچه وی از آدمیان گزاردنشان را می‌طلبد چه‌بسا از حد تحمل سرشت آدمی درگذرد، ولی نمی‌توانست بگوید که اگر ابزارانگاری فقط یک آزمایش است، خود زندگی هم چنین است. لیکن می‌توان بر این نکته پای فشرد که آدمیان توقع دارند که زندگی چیزی بیش از یک آزمایش باشد. یکی از برتریهای جستجوی «صدق»، در برابر عملِ «تحقیق» این است که، دست‌کم، مجالهای تنفس کوتاهی را در تلاش آدمی از برای سازگار ساختن خود با جهان فرامی‌آورد؛ و نمی‌دانیم که آیا آدمیان به آن خرسند خواهند بود که زندگیشان جز آزمونگری اجتماعی ــ با نظم و سامان بهتر ــ نباشد. دیوئی کسانی را مورد نظر داشت که آنقدر واقعبین و فارغ از خوش‌خیالی باشند که جستجوی یقین را کنار نهند؛ ولی هرگونه پذیرش کلی ابزارانگاری به تمایل اکثریتی نرم‌اندیش‌تر بازبسته است که باید رویکرد به

84. *Experience and Nature*, p. 437.

ارزشهایی را که، حتی به صورت وهمی، نوعی آسودگی و معنا به زندگی آنها می‌دهد ترک گویند.

آنچه را که شاید بتوان سنت بزرگ فلسفه خواند نظر بر این داشت که وظیفهٔ فلسفه فهم جهان است و نه تغییر آن. همواره عقیده بر این بود که می‌بایست گونه‌ای معیار منطقی یا عقلی وجود داشته باشد که بر اساس آن تعیین کنیم که آیا تصورات یک فرد بر حقیقت بیرونی و عینی منطبق است یا نه. ابزارانگاران این سنت را بی‌اعتبار می‌خواندند، نه از آن جهت که ضرورت فهم را انکار می‌کردند بلکه بدان علت که آنچه می‌باید فهمیده شود فقط امور بالفعل واقع است. حقیقی همین امر واقع است و نه، به‌اصطلاح، گونه‌ای هستی فراپشت آنها. ابزارانگاران نیز بر این باور بودند که این امور واقع که موضوع اندیشه قرار می‌گیرد و قابل هرگونه دستکاری است می‌تواند، به‌ضرورت، نتایجی خرسندکننده برای پژوهشگر به بار آورد. این نگرش، اعتقاد آنان را به قدرت علم در مهار کردن محیط مادی و اجتماعی منعکس می‌ساخت؛ و دانش را همین قدرت [مهارکردن] می‌دانستند و نه فهم «غاییات»[۸۵].

ابزارانگاران با این اعتقاد که صدقِ یک ایده را نتایج تعیین می‌کند و این طور نیست که صدق، ثابته‌ای تغییرناپذیر باشد، جستجوی سامان عقلی را همچون امری موهوم طرد می‌کردند و سر ژرف‌کاوی ذات امور را نداشتند. صدق، هر آن چیزی است که در وضعیتی معین «کار کند» و ممکن است اکنون چیزی باشد و در ترتیبات دیگری از امور واقع، چیز دیگری. لیکن سؤال اینجاست که چه کسی معنی «کار می‌کند» را تعیین می‌کند و ابزارانگاران این سؤال را بی‌پاسخ می‌نهادند. اگر قرار بود خود دیوئی تعیین کند که منظور از «صادق» در این سیاق چیست، شاید آسیبی زیاد به بار نمی‌آمد، زیرا معیارهای او معیارهای انسانی فرهیخته و بشردوست بود ــ معیارهایی که از قضای روزگار بسختی می‌توانست از راه سنجشگریِ مورد تأیید او معتبر از کار درآید، ولی شاید میراث ماقبل ابزارانگاری او بود که فکر می‌کرد پشت سر نهاده است.

85. ultimates

ولی آیا تعیین‌کننده [معنی «کار می‌کند»] انسانهایی مانند دیوئی خواهند بود؟ او بر این باور بود که صدق، هر آن چیزی است که مورد توافق پژوهندگان امور واقع قرار گیرد —البته با استفاده از روشهای علمی. لیکن در حوزهٔ مسائل اجتماعی و سیاسی، ارزشهای علم محدودیتهایی دارد که وی با آنها به‌نحوی چندان رضایتبخش مواجه نمی‌شد. می‌دید که تحلیل علمی می‌تواند به ما بگوید که یک فرضیه بهتر از فرضیهٔ دیگر است. آزمون فرضیهٔ بهتر فقط این است که آیا «کار می‌کند» یا نه —یعنی آیا می‌تواند نظم و قطعیت را از دل وضعی مشوش و دردناک برون کشد یا نه. ولی دیوئی کدام آزمون را پیشنهاد می‌کند که بتوانیم در مورد «نتایجی» به‌کار بندیم که ازگذر روش تحقیق او به دست آورده باشیم؟ چگونه می‌توانیم تعیین کنیم که برخی «نتایج» از برخی دیگر بهترند؟ پاسخ دیوئی این بود که "مسئلهٔ کاذب یا صادق، حقیقی یا ظاهری مطرح نیست، بلکه فقط مسئلهٔ قوی‌تر و ضعیفتر مطرح است. مسئلهٔ اینکه کدامشان باید قوی‌تر یا ضعیفتر باشد همان‌قدر بی‌معناست که تعیین خروس قوی‌تر در جنگ دو خروس".[۸۶] وی در این حکم، دانسته یا نادانسته، امیال کسانی را که «نتایج» خاصی را می‌جویند جانشین معیارهای منطقی و عقلی کرد —«نتایج»ی که در تحلیل نهایی اعتبار خود را فقط از قدرت موجدهایشان بر می‌گرفتند. چنین حکمی، با تأکید آن بر ذهن‌گرایی و فعل‌گرایی[۸۷]، براستی ابزارانگاری را در میان فلسفه‌هایی قرار می‌دهد که ما عقل‌ستیز خوانده‌ایم.

## ابزارانگاری، قانون، و علم سیاست

اغلب گفته شده است، بویژه از زبان منتقدان مخالف، که ابزارانگاری دیوئی چیزی بیش از نوعی بازتاب تجربهٔ امریکایی نیست. بدیهی است که این سخن بیش از حد قضیه را ساده می‌کند. ریشه و مبنای این نگرش [فلسفی] بر امور از گسترهٔ مرزهای بومی درمی‌گذرد. زیرا در فلسفهٔ دیوئی شوری را از برای

86. *Ibid.*, p. 425. 87. activism

واقعیت‌یابی می‌نگریم که در سودگرایان و اخلاف آنها، یعنی فابیان‌ها، سراغ گرفتیم؛ و نیز اعتقاد به علم و برنامه‌ریزی اجتماعیِ فلسفهٔ دیوئی، پیشینه‌اش به اوگوست کنت بازمی‌گردد. هر دو اینها از اوان تجربه‌گروی انگلیسی مایه می‌گیرند. لیکن در ایالات متحد است که ابزارانگاری با چنین استقبال گرمی روبه‌رو می‌شود. تأکید آن بر عمل، خوشایند طبع مردمی است که تلاشهایشان در تسخیر یک قاره، مجال چندانی برای تفکر انتزاعی آنها نگذاشته است، و موجب می‌شود که چنین تفکری دور از مسائل راستین برنموده شود. وانگهی، حضور مستقیم مسائلی که در جریان این تسخیر مدخلیت داشت بر آینده تأکید می‌نهاد و به گذشته اعتنایی نمی‌کرد، گذشته‌ای که به هر حال کوتاهتر از آن بود که سنتهای بازدارندهٔ زیادی را فراآورده باشد. رویکرد امریکایی به اجتماع و حکومت، بنا به این دلایل، هم آزمونگرا بوده است و هم اصلاحگرا. بنابراین، ابزارانگاری چیزی جز عقلیت بخشیدن به دشواریها و آرمانهای انسانهای عادی نیست.

از آنجاکه دیوئی، چنانکه گفته شده است، هرگز یک فیلسوف محض نبود بلکه ذهنی مُشغولِ مسائل علمی داشت، جا دارد که در مورد چگونگی اطلاق ابزارانگاری به مسائل اجتماعی و سیاسی سخنی گفته شود. می‌توانیم به‌عنوان نمونه دو حوزهٔ حقوق و علم سیاست را برگزینیم که در هر دو آنها، مریدان دیوئی روش آزمایشی را با کامیابی به کار بسته‌اند.

در دستگاه قضایی امریکا، بسی بیشتر از نظام حقوق عرفی انگلستان (که سرمنشاءِ نظام قضایی امریکا بود)، آنچه دیوئی «ثابته‌ها»[88] و «غاییات» می‌نامید ابتدا برقرار شدند و سپس با گذر زمان ماهیت مطلق به خود گرفتند. برای مثال، گزافه نخواهد بود اگر بگوییم که قانون اساسی ایالات متحد، احکام قانون طبیعی کهن را با عنوان «قانون عالی سرزمین»[89] بر جایگاه تقدس و حرمت نشاند. این احکام بی‌درنگ به صورت معیاری درآمد که همهٔ قوانین مادون، بویژه قوانین کیفری، می‌بایست با عیارسنجی آن مورد قضاوت قرار می‌گرفتند. آنها بر روی

88. fixities
89. the supreme law of the land

هم نوعی مذهب حقوقی را به وجود آوردند که کشیشانش وکلا و قضات بودند. قانون به زبان جناب قاضی هومز[۹۰]، عضو دیوان عالی ایالات متحد، «دانایی مطلق سایه گستر در آسمان» شد ــ همیشه چیزی وجود دارد که قضات باید بیابند نه آنکه انسانهای عادی برسازند. درنتیجه، قانونگذاران که می‌کوشیدند با وضع قوانین، برای مسائل عینی پاسخهایی به دست دهند، عملاً تلاششان در دادگاهها ــ که محل سنجش قوانین بود ــ اغلب با داوران متعصب روبه‌رو می‌گشت. گرایش سنت قضایی، مخالف شعور عام بود ولی قویاً از اعتبار «قانون برتر» که از طرف روحانیت قضایی[۹۱] اعلام می‌شد جانبداری می‌کرد. قوانینی که به‌وسیلهٔ قانونگذاران دولت و کنگره تصویب می‌شد اغلب به علت ناهمخوانی با «قانون برتر» مورد حمله و مخالفت قرار می‌گرفت.

در نگر پیروان دیوئی، این وضع امور موجب می‌شد که قانون اساسی به جای آنکه همچون ابزاری از برای حل مسائل بالفعل به کار گرفته شود، چونان بتی پرستیده شود. برای مثال، بر این نظر بودند که «فرایند مطلوب قانون» که قضات اغلب نبود آن را در قوانین احساس می‌کردند، به همان نسبت که احتمال می‌رفت در تحرک و منطق خونسردانهٔ دادگاهها یافت شود، محتمل بود از روندها و پژوهشهای قانونگذاران نیز فراآید. درحالی‌که «فرایند مطلوب» را همواره به قیاس از اصولی بر می‌گیریم که تغییرناپذیر دانسته شده‌اند. چرا ویژگی آن را در مورد قانونهای موضوعهٔ دستگاه قانونگذاری انکار می‌کنیم [و بیشتر بر عرف دادگاهها و تفسیر قضات تکیه می‌کنیم]؟ نگرش ابزارانگارانهٔ قانون در کلمات زیرین از قاضی هومز، برجسته‌ترین مبلغ آن در دادگاههای امریکایی بازتاب یافته است.[۹۲]

> قانون نه از منطق بل از تجربه سر برکشیده است. ضرورتهای محسوس زمان، نظریه‌های جاری اخلاقی و سیاسی، شهودهای

90. Holmes
91. judicial priesthood
92. *The Common Law* (Boston, Little, Brown and Co., 1881), p. 1.

سیاست دولت، آگاهانه یا ناآگاهانه، حتی تعصباتی که قضات در آنها با همطرازان خود سهیمند، بسیار بیش از منطق قیاسی در تعیین قانونهایی مؤثر بودند که می‌بایست مبنای ادارهٔ آدمیان قرار می‌گرفتند. قانون، مجسم‌کنندهٔ تاریخ تحول و تکامل یک ملت در گذر قرنهاست. و نمی‌توان بر آن چنان نگریست که گویی مضمون آن نه چیزی بیشتر از اصول و نتیجه گیریهای یک کتاب ریاضیات است.

نگرشهای قاضی هومز در دو نکته دیگر، در توازی نگرشهای دیوئی قرار دارد —در این اعتقادش که جستجوی قطعیت محکوم به شکست است و در نگرشش که خودِ زندگی یک آزمایش است.[۹۳]

آموزش حقوقدانان نوعی آموزش منطق است... زبان احکام قضایی بیشتر زبان منطق است. و روش و فرم منطقی، مشوق و محرک خواست آسودگی و قطعیت است که در ذهن هر انسان وجود دارد. ولی قطعیت کلاً وهمی بیش نیست و آسودگی سرنوشت آدمی نیست. قانون اساسی ما... یک آزمایش است، همچنانکه تمامی زندگی یک آزمایش است. هر سال، اگر نگوییم هر روز، باید رستگاری و سعادت خود را بر شالودهٔ پیشگوییهایی قرار دهیم که مبتنی بر معرفت ناقصند. هرچند این آزمایش جزء نظام ماست، فکر می‌کنم الی‌الابد باید در برابر هرگونه کوششی که بخواهد بیان عقایدی را مهار کند که منفور ماست و معتقدیم آکنده از تباهی است گوش به زنگ باشیم.

ابزارانگاران آنچه را علم حقوق «جامعه‌شناختی» می‌نامیدند جانشین علم

93. Quoted in Henry S. Commager, *The American Mind* (New Haven: Yale University Press, 1950), pp. 386-387.

حقوق «ساخت‌وکاری» [مکانیکی] کردند. در محافل دانشگاهی رهبر کسانی که قانون را ابزار می‌دانستند و نه نماد، روسکو پاوند، رئیس باسابقهٔ مدرسهٔ حقوق دانشگاه هاروارد بود. تشابه بین نگرشهای حقوقدانان اصلاحگر و نگرشهای دیوئی در قطعهٔ زیرین چنان آشکار است که چندان نیازمند تفسیر و توضیح نیست.[۹۴]

> حرکت جامعه‌شناختی در علم حقوق حرکتی است در جهت [گسترش] عمل‌گرایی به‌عنوان نوعی فلسفهٔ حقوق؛ برای آنکه اصول و آیینها را با اوضاع انسانی سازگار کنیم باید آنها را در عرصهٔ ادارهٔ زندگی به‌کار گیریم نه آنکه آنها را همچون اصول نخستین پنداریم؛ عامل انسانی باید در کانون قرار گیرد و منطق، به‌عنوان یک ابزار، به جایگاه راستین خود انتقال یابد.
> می‌رویم که به جای بحث دربارهٔ ماهیت حقوق، سامان حقوقی را مطالعه کنیم. دربارهٔ علایق، ادعاها، تقاضاها می‌اندیشیم نه دربارهٔ حقوق؛ دربارهٔ آنچه باید حفظ یا ارضا کنیم، نه فقط دربارهٔ نهادهایی که به‌وسیلهٔ آنها در پی حفظ یا ارضای آن علایق، ادعاها، و تقاضاها برآمده‌ایم، چنانکه گویی این نهادها چیزهای فرجامینی هستند که از برای نفس خود وجود دارند.

از قضای روزگار در ایالات متحد روح زمانه در سمت اصلاحگران حقوقی قرار داشت. درست در لحظه‌ای که گویی اندیشه‌های ماشین‌وار در حقوق اقبال عمومی می‌یافت، صحنه سیاسی، فشار روزافزون نیروهای مترقی را نشان می‌داد. آنچه هومز «ضرورتهای محسوس» زمان خوانده بود ـ ضرورت مهار شرکتهای بزرگ، نیاز به توزیع عادلانه‌تر درآمد ملی، ضرورت شرایط بهتر کار

94. Roscoe Pound, *Interpretations of Legal History* (Cambridge University Press, 1923), p. 152.

و زندگی برای تودهٔ مردم ـ آشکارا با تظاهرات و تجلیات قضایی که در راه تغییرات سیاسی طبیعی و آزمونگری اجتماعی ایستاده بود تصادم می‌کرد. هنگامی که دیوان عالی ایالات متحد قانون ده ساعت کار را برای نانوایان بر این اساس رد کرد که این قانون بلاتوجیه در «آزادی قرارداد»[95] مداخله می‌کند؛ هنگامی که یکی از قضات آن دیوان توانست بصراحت قانون مالیات بر درآمد اشخاص را همچون «حمله‌ای به سرمایه» توصیف کند؛ و هنگامی که مرجعیت کنگره در تعیین حداقل دستمزد زنان به‌عنوان تضمین سطح مناسبی در زندگی آنان، باز هم به دلیل آنکه از «آزادی قرارداد» تخطی می‌شد، انکار شد، دیگر قبول این افسانه دشوار بود که قضات فقط در پی «یافتن» و نه ساختن قانونند و صرفاً استنتاجهایی گریزناپذیر را از مقدمات ثابت به عمل می‌آورند.

سرانجام ایده‌های علم حقوقِ مبتنی بر جامعه‌شناسی به میان وکلا و حتی قضات راه یافت. خلاصهٔ پرونده‌های وکلا همچنان به رویه‌های قضایی استناد می‌کرد و، بنابراین، زبان منطق را پی می‌گرفت، ولی بیش از پیش موضوعاتی را مطرح می‌کرد که پژوهشگران و تجسس‌گران جمع‌آوری می‌کردند؛ اینان اطلاعات را از برای دستگاه قانونگذاریِ مورد معارضه گرد می‌آوردند تا در کار قانونگذاری خود مورد استفاده قرار دهند[96]. در واقع، دیوئی آنقدر زیست که بنگرد کارهایش به‌وسیلهٔ بالاترین مرجع قضایی کشور با تأیید نقل می‌شود. آن محافظه‌کاری که در آراءِ دادگاهها تجسم داشت و در تعارض فشار افکار عمومی قرار می‌گرفت، در گذر زمان نه‌تنها با گزینش قضات «لیبرال»تر تعدیل می‌شد، بلکه بر اثر این اعتقاد بالندهٔ خود قضات دگرگون می‌شد که آنها سر و کارشان با زندگی است و نه با صرف منطق. این آگاهی از «ضرورتهای محسوس» در چرخش دیوان عالی از تصمیمات یا [احکام] اولیه‌اش نمودار می‌شود که به حداقل دستمزد، کار کودکان، و اختیارات کنگره در مورد مالیات و تجارت

95. freedom of contract

۹۶. زمان قابل قبولی که پذیرش شیوهٔ جدید احتجاج را نشان می‌دهد سال ۱۹۰۸ است، هنگامی که آقای براندیس (که بعداً قاضی شد) خلاصهٔ پرونده خود را در مورد دعوای مولر علیه اورگون ارائه کرد. دیوان عالی در این مورد به نفع قانون دولتی ده ساعت کار زنان رأی داد.

ربط می‌یافت. هنگامی که یکی از قضات پیشین آن دادگاه توانست، بدون آنکه با مقابله‌ای روبه‌رو شود، اعلام کند که هرچند ما در سایهٔ قانون اساسی زندگی می‌کنیم، قانون اساسی همان است که قضات از آن برداشت می‌کنند، [قدرت] دستگاه قضایی به آن درجه‌ای بالا گرفته بود که همگان مرجعیت و اختیار دادگاهها را از برای ساختن آگاهانهٔ قانون پذیرفته بودند.

نگرش مدرن‌تر و پیچیده‌تر دربارهٔ آنچه دادگاهها فی‌الواقع انجام می‌دهند، به‌نحوی شایسته به‌وسیلهٔ یکی از واقعگرایان سیاسی که نظرگاهش بسیار به نظرگاه دیوئی نزدیک است بیان شده است. در سال ۱۹۰۶ دیوان عالی، در تضاد آشکار با بخش اعظم رویه‌های قضایی، حکمی را صادر کرد که در واقع هفتاد میلیون دلار از حق معافیت در راه‌آهن شهری شیکاگو را باطل ساخت. آرثر بنتلی رفتار دیوان عالی را در این مورد چنین توصیف می‌کند:[۹۷]

> نمی‌خواهم بر دیوان عالی خرده بگیرم و، به طریق اولی، قصد آن ندارم که علیه آن با هر یک از اعضای آن تلویحاً سخنی گویم... نمی‌خواهم بگویم که قضات دانسته قانون را دستکاری کردند تا به آن دعوای حقوقی بخورانند، یا نشانه‌ای از هرگونه عوامفریبی یا خوش رقصی در برابر غریو مردم از خود نشان دادند. کاملاً به‌عکس، بر این باورم که آنان همه، یا دست‌کم بیشترشان، با نهایت صمیمیت (اگر باید چنین کلماتی را به کار برم) عمل کردند تا عدالت را در تطابق دقیق با رویهٔ قضایی جاری سازند. آنچه به‌تأکید دربارهٔ آنها می‌گویم این است که آنان، بی‌آنکه نوعی ماشین قضایی باشند، بخش عمل‌کننده‌ای از این حکومت، پاسخگوی فشارهای گروهی درون آن، و بازنمای انواع فشارها هستند؛ و [اهرم] داوری وکیلانهٔ خود را به کار می‌برند تا توزانی میان این فشارها برقرار سازند، نه درست به

97. Arthur F. Bentley, *The Process of Government*, (Chicago; the University of Chicago Press, 1908), p.393.

همان شیوه بلکه درست بر همان اساس که دیگر کارگزاران حکومت عمل می‌کنند.

این قیاسی است از کامیابی نظرگاه ابزارانگاری که جز حقوقدانان افراطی سنت‌گرا هیچ‌کس دیگر چنین داوریهایی را به پرسش نمی‌گیرد. محتمل به نظر می‌رسد که در آیندهٔ قابل پیش‌بینی تنها سیادتی که دادگاهها از آن برخوردار خواهند بود سیادت قانونگذاران ارشد است و نه سیادت جادوگران.

ایده‌های ابزارانگاری در علم سیاست، به بهترین نحو در آثار نویسندگانی که اغلب واقعگرا خوانده می‌شوند انعکاس دارد. دست‌کم در ایالات متحد اساساً همهٔ طلاب علم حکومت و آوازه‌گران به این «مکتب» تعلق دارند، تصور آنان دربارهٔ خویش این است که جستجوی «اصول» یا «نظریه‌ها» را همچون چیزهایی بی‌حاصل کنار نهاده‌اند و همّ خویش را به بررسی چگونگی عملکرد بالفعل حکومت منحصر ساخته‌اند. آنان بکلی منکر آنند که چیزی به نام «حقیقت» [یا بود] وجود دارد که در پس پشت آنچه فلاسفهٔ کهن «نمود» می‌خواندند قرار دارد و نگهدار آن است. برعکس، آنان بر این باورند که نمود، تنها حقیقت است و آن را باید به میانجیگری استفاده از روشهای تجربی و علم ادراک کرد. همهٔ پیش‌انگاشته‌های اخلاقی و کلامی باید همچون بار اضافی دور ریخته شود. آنچه مردم در کوشش برای کسب خرسندی یا اجتناب از درد بواقع انجام می‌دهند موضوع بجا و درست تحقیق است، هرچند ایده‌ها و ایدئال‌ها ممکن است همچون نفوذهای مؤثری بر جریان اعمال مردم درخور توجه باشند. بنابراین، واقعگرایان به بررسی رفتار مردم در حالتی سرمی‌سپرند که در موضوعات عادی همچون سازمان و مدیریت حزب، «نظام غنایم»[98]، رفتار مدیران سیاسی، نقش گروههای فشار، مناسبات دولتمردان با بازرگانان، و عادات رأی دادن جامعهٔ رأی‌دهندگان بازنموده می‌شود.

همانند تعارض بین علم حقوق ساخت‌وکاری و علم حقوق جامعه‌شناختی،

98. spoils system

تحلیل سیاسی بین آنچه نگرشهای «رسمی»[۹۹] [تشریفات ی] یا «فخرآمیز»[۱۰۰] از دولت خوانده می‌شود و آنچه درواقع در عمل جریان دارد، تضادی بزرگ را نشان می‌دهد. در مراسم رسمی، دربارهٔ حکومت قانون، تفکیک قوا، حاکمیت مردم، فدرالیسم، فردگرایی، خودمختاری حکومتهای محلی [یا ایالتی]، و همهٔ دیگر مظاهر حکومت دموکراتیک سخنهای بسیار گفته می‌شد. تحقیق پژوهشگران واقعگرا آنان را متقاعد ساخت که در ساحت واقعی حکومت، این تصورات جز به‌عنوان پوشانندهٔ رویدادها و جریانهای واقعی امور، واجد هیچ اعتباری نیست. حکومت واقعی چیزی بس متفاوت از حکومت «رسمی» بود. در برابر حکومت رسمی "در چهارم ژوئیه و مناسبتهای تشریفاتی دولت، در نطقهای رؤسای جمهوری، احکام دیوان عالی، و سخنرانیهای افراد کنگره برای مخاطبان داخلی، ادای احترام می‌شد؛ مرجعیت [حکومت واقعی] را بازرگانان، وکلا، مدیران سیاسی در فرصتهای زیاد دیگری به رسمیت می‌شناختند. [نظریهٔ رسمی حکومت] دلمشغولی سیاستمداران[۱۰۱] و [نظریهٔ دیگر] دلمشغولی سیاست‌پیشگان[۱۰۲] بود. ضمن آنکه کلمهٔ سیاستمدار کلمه‌ای فخرآمیز و کلمهٔ سیاست‌پیشه کلمه‌ای خفت‌آور بود. بازرگانانی که می‌خواستند کارهایشان را به انجام رسانند به مارک هانا[۱۰۳] روی می‌نمودند نه به ویلیام مک‌کینلی[۱۰۴] [۱۰۵]

بنتلی نخستین نویسنده امریکایی بود که موضع واقعگرایی را به‌نحو مدون پرورش داد، هرچند همزمان با او گراهام والاس عالم سیاسی انگلیسی نگرشهایی مشابه را در موزد رفتار رأی‌دهندگان طرح کرد.[۱۰۶] از زمان انتشار

99. official 100. Pnonrific 101. statesmen
102. politicians

۱۰۳. Mark Hanna (۱۸۳۷-۱۹۰۴)، بازرگان و سیاست‌پیشهٔ امریکایی .ـم.
۱۰۴. William MCKinley (۱۸۴۳-۱۹۰۱)، بیست‌وپنجمین رئیس‌جمهوری امریکا.ـم.
105. Henry S. Commager, *The American Mind*, pp. 315-316.
۱۰۶. بنتلی در سال ۱۸۷۰ در ایندیانا به دنیا آمد و بخش اعظم زندگیش را در آنجا گذراند. تحصیلات رسمی خود را در دانشگاههای شیکاگو و جان هاپکینز و آلمان انجام داد و در سال ۱۹۵۷ چشم از جهان بست. گراهام والاس (۱۸۵۸-۱۹۳۲) یکی از چهار شخصیت بزرگ و اولیهٔ سوسیالیسم فابیان بود، در آکسفرد درس خواند و به‌عنوان استاد علم سیاست در دانشگاه لندن خدمت کرد. کتاب وی طبیعت انسان در سیاست *Human Nature in Politics* در سال ۱۹۰۸ انتشار یافت، همان ←

کتاب فرایند حکومت بنتلی، پیشنهادهای مطروح وی را تعداد زیادی از کاوشگران و مبلغان پرورانده‌اند و به کار بسته‌اند. بنتلی انکار نمی‌کرد که احساسها، استعدادها، ایده‌ها، ایدئال‌ها، و اراده در حکومت مهمند؛ ولی احتجاج می‌کرد که سنت‌گرایان چنان مرجعیتی را به آنها نسبت داده‌اند که استحقاقش را ندارند؛ در نظر وی، اینها به مفهوم دقیق سورلی[۱۰۷] «اسطوره» بودند. وی بر این باور بود که اینها اگر هم واجد اثری باشند، اثرشان رنگ دادن و، تا حد محدودی، جهت دادن به فشارهایی است که به‌وسیلهٔ آنچه وی «گروههای ذی‌نفع»[۱۰۸] می‌خواند اعمال می‌شدند. به عقیدهٔ وی، اعمال این گروه اخیر، و نه عوامل (مادی)، «مواد اولیه» علم سیاست است.[۱۰۹]

انکار نمی‌کنم که آدمیان درواقع به لحاظ صفات مربوط به هوشمندی و خصال اخلاقیشان از یکدیگر متمایزند؛ و انکار نمی‌کنم که افراد بالغ مختلف در موقعیتهایی که ما آنها را پیش خودمان اساساً همسان توصیف می‌کنیم، متفاوت عمل می‌کنند و انکار نمی‌کنم که این شیوهٔ بیان در زمان و مکان خود مفید است. حرف من این است که اگر بکوشیم آن را، بر اساس منشهای فردیِ تثبیت‌شده، به صورت تفسیر علمی اجتماع بزرگ کنیم (منشهایی که بتوانند به حد کافی از اجتماعی که توضیح‌دهندهٔ آنند، جدا توصیف شوند) فزایندهٔ آشفتگی و بی‌ارتباطی خواهیم بود...
این ایدئال‌ها (برای مثال فردگرایی، سوسیالیسم، پدرسالاری (پاترنالیسم)[۱۱۰]، «شهر خدا»، و غیره) اگر به هر لحاظ دیگر چیزی باشند، به‌عنوان عوامل مستقل یا حتی نیمه‌مستقل در توضیح زندگی

← سالی که اثر برجستهٔ بنتلی فرایند حکومت منتشر شد. دیگر کتابهای والاس عبارتند از:
*Our Social Heritage* (1921); *The Great Society* (1914); *The Art of Thought* (1926); *Life of Francis Place* (1898).

۱۰۷. نک: فصل هشتم کتاب حاضر.ـ م.
108. interest groups 109. *The Process of Government*, pp. 109, 117.
110. paternalism

اجتماعی و پیشرفت اجتماعی اصلاً چیزی نیستند. در هر نقطه، هر لحظه، و هر شکلی که ممکن است عمل‌کننده به نظر رسند، خود بیش از پدیدارهایی که می‌گویند فرامی‌آورند، نیازمند توضیحند... اینها به فهم ما کمکی نمی‌کنند. بیشتر بیناییمان را تیره می‌کنند. معنای خُردی که دارند تنها هنگامی نمودار می‌شود که از قسمت زیرین، آنجا که چرخها در دل چرخها قرار دارند، نگریسته شوند. در سطح رویین، اگر به ارزش خود گرفته شوند، وهمی بیش نیستند.

بنتلی که چنین اعتقاداتی داشت، بی‌هیچ وسواس و تردیدی علم سیاست سنتی را علمی «مرده» اعلام کرد زیرا، به نظر وی، صرفاً "مطالعهٔ صوری بیرونی‌ترین ویژگیهای نهادهای حاکم بود."[111] فکر می‌کرد کاملترین معرفت از این ویژگیهای بیرونی نمی‌تواند فهم قابل اعتمادی را از آنچه در حکومت جریان دارد به پژوهنده بدهد. او باید با «مواد اولیه» آغاز کند که در جای دیگری یافت می‌شود.[112]

نمی‌توان مواد اولیهٔ حکومت را از کتابهای قانون به دست آورد. اینها صرفاً روشی را بیان می‌کنند که به‌وسیلهٔ آن برخی شرکت‌کنندگان در حکومت برای ایفای نقش خود پویش می‌کنند یا ادعا می‌کنند که پویش می‌کنند.
نمی‌توان آن را در «قانون» عقبتر از کتابهای قانون به دست آورد، مگر آنکه به معنی کارکرد واقعی مردم گرفته شود ــ که در این حالت، قانون جنبهٔ مهمی از مواد اولیه است ولی به‌هیچ‌وجه بیان کامل آن نیست.
نه در گزارشهای مربوط به میثاقها و سنتهای قانون اساسی می‌توان آن را دید و نه در مباحثات و مناظرات پیرامون آنها. اشارات و

111. *Ibid.*, p. 162. 112. *Ibid.*, p. 179-181.

کمکهایی می‌توان به دست آورد ولی آنها فقط پاره‌های کوچکی از مواد اولیه‌اند.

آن را نمی‌توان در مقالات، خطابه‌ها، پژوهش‌خواهیها، و انتقادات سخت از استبداد و دموکراسی سراغ گرفت. همهٔ آنچه جهان بدین ترتیب فراآورده است فقط می‌تواند به ما خاطرنشان سازد که کجا مواد اولیه را می‌توان یافت.

آن را نمی‌توان در «سرشت مردم»، در «احساسات» یا «اندیشه‌ها»، یا در «قلبها» و «ذهنها»ی آنان جست. همهٔ اینها فرضیه‌ها یا رویاهایند. هر صدق یا اهمیت دیگری که ممکن است داشته باشند، محققاً «مواد اولیه» نیستند. بلکه فوق‌العاده سرشت نظری دارند.

مواد اولیه را فقط در فعالیتهای واقعی ملت در حوزه‌های مقننه، مجریه، قضاییه، و در جریانها و سیلانهای چرخنده در میان مردم و حرکت شتابانشان به درون این حوزه‌ها می‌توان یافت.

مردمی که در برابر شخصی یا موردی به‌جهت فرآوردن غذای نابتر، بیمهٔ مطمئن‌تر، ترابری بهتر، یا هر چیز دیگر اعتصاب می‌کنند، مواد اولیهٔ پژوهش ما را تشکیل می‌دهند. ما آن «واقعیت ساده» راکه برای بررسی به ما داده می‌شود نصب‌العین قرار می‌دهیم نه «واقعیت پیچیده» راکه باید از تفسیر «واقعیتهای»ساده برساخته شود. انگیزه‌ها چطور؟ آنها می‌توانند هرچه بخواهید پیچیده باشند. و هرچه به آنها بیشتر بپردازید، پیچیده‌تر می‌شوند. و با رهنمایی آنها به گرمخانه راه خواهید یافت نه به روشنایی.

بنتلی این اعتصاب مردم را به‌عنوان فصل مشترک فشار میان گروهها می‌دید که در راه پیشرفت برخی برنامه‌های عینی یا مخالفت با آنها درکار بودند. آنگاه شأن حکومت را به فرایندی فرو می‌کاست که به‌وسیلهٔ آن این فشارها در سطحی قرار بگیرد که بتوانیم آن را تعادل بخوانیم. این تعادل است که می‌توانیم همچون

سیاست دولت توصیف کنیم. آدمیانی که از «ایدئال‌ها» و «ایده‌ها» سخن می‌گویند، حداکثر، اسمهایی زیبا را به فرایندی می‌دهند که کمتر تأثیری از «ایدئال‌ها» برمی‌دارد.[113]

پدیدارهای حکومت از آغاز برای آنند که به پدیدارهای زور پایان دهند. ولی زور کلامی ایرادبردار است. نخست آنکه، در این ساحت، همچون در ساحت علوم طبیعی، مستعد آن است که استفاده کنندگان خود را به باتلاق مابعدالطبیعه ره بنماید. دوم آنکه، بیش از اندازه با آنچه «زور جسمانی» اصطلاح می‌شود همانستی دارد و بیش از حد قابلیت آن را دارد که متضاد مهر، اخلاق، یا آرمان که سرشت غیرزوری دارند، فهمیده شود؛ و این تعبیر حتی زمانی صورت می‌گیرد که عوامل اخیر [مهر، اخلاق، یا آرمان] خود به‌عنوان عوامل بسیار نیرومند در فرایند اجتماعی برنگریسته می‌شوند.

من ترجیح می‌دهم که کلمهٔ فشار را به جای زور به کار برم، زیرا فشار توجه را دقیقاً به خود گروهها معطوف می‌دارد نه به هرگونه «حقایق» رازورزانه که زیرساخت و نگهدارندهٔ آنها پنداشته می‌شوند؛ و دلیل دیگرش آنکه، دلالت آن محدود به حدود تنگ و باریک «جسمانی» نیست. ما اغلب از «اعمال فشار» بر کسی سخن می‌گوییم و می‌توانیم کلمهٔ فشار را در اینجا با اندکی توسعِ معنای معمولش به کار بریم.

فشار، به گونه‌ای که ما به کار خواهیم برد، همیشه پدیداری گروهی است. فشار آوردن و ایستادگی کردن، بین گروه معنی دارد. تعادل و توازن فشارهای گروهی، وضع موجود اجتماع است. فشار آنقدر گسترده است که همهٔ انواع نفوذهای گروهی بر گروهها، از جنگ و غوغا تا استدلالهای انتزاعی و اخلاق‌ورزی عاطفی، را شامل

113. *Ibid.*, pp. 258-259.

می‌شود. فشار، «کارمایهٔ اخلاقی» و ظریفترین بازشناسیهای وجدانی را به همان سادگی [فرونشاندن] عطش خون‌آشامهٔ قدرت به درون خویش برمی‌کشد. جنبشهای انساندوستانه را به همان سهولت مجاز می‌دارد که فساد سیاسی را. گروهها، فشارشان را اعمال می‌کنند؛ یا از طریق نمایندگان خود در عرصهٔ افکار عمومی مطرح می‌شوند یا سکوت اختیار می‌کنند، البته با همان تکنیک و نه با همان نتایج ملموس، بلکه از یک راه واقعی دیگر. گرایشهای معطوف به عمل، هم گونه‌ای فشارند و هم فعالیت نمایانتر.
پدیدارهای سیاسی هیچ شیوهٔ خاص [اعمال] فشاری ندارند که دیگر پدیدارهای اجتماعی دارا نباشند، یعنی هیچ تکنیک کیفی یا بنیادی منحصر به خود ندارند. البته ویژگیهای تشکیلاتی دارند که خودش نوعی تکنیک است؛ ولی اینها، از نظرگاه کنونی ــ یعنی نفس فشار ــ چیزی جز شکل دادن ویژه یا پروراندن مادهٔ مشترک نیستند...

از این نگرشها چنین برمی‌آید که توانایی ما در اندازه‌گیری این فشارها تعیین‌کنندهٔ فهم درست ما از حکومت است (یعنی درست به همان ترتیب که نیروی فیزیکی را باید در آزمایشگاه اندازه گرفت). اگر با این فرض آغاز کنیم که ما سروکارمان با چیزهایی از قبیل صدق، عدالت، و عقل است، محققاً آنها را نمی‌فهمیم. زیرا بنتلی می‌گفت: "درواقع این گروههای فشارند که نه‌تنها برسازندهٔ معیارهای عدالت، صدق، یا هر چیز دیگری هستند که عقل بتواند مدعی استفاده از آن به‌عنوان راهنما باشد، بلکه اعتبار آنها را هم حفظ می‌کنند."[۱۱۴] تا زمانی که از این پنداشتها بازنایستیم، هیچ علم سیاستی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا علم سروکارش با اندازه گیری است.[۱۱۵]

114. *Ibid.*, p. 447. 115. *Ibid.*, pp. 200, 202.

غیر ممکن است بتوان رهیافتی علمی در مورد موادی به دست آورد که به هیچ شکلی و طریقی تن به اندازه گیری نمی‌سپارند. اندازه گیری است که بر پریشان‌عنصری غلبه می‌کند...

پژوهندهٔ حیات سیاسی در یک شمارش آراء، نشانکی از اندازه‌گیریها به دست می آورد؛ ولی برای او بایسته است که اندازه را اندازه بگیرد، یعنی فراوان به عقب بازگردد و ارقام و اعدادی را بررسی کند که در ایجاد نتایج حاصل در کار بوده‌اند...

اعداد و ارقام [یا کمیتها] در همهٔ اجزاءِ حیات سیاسی حاضرند. هیچ فرایند سیاسی وجود ندارد که موازنهٔ کمیتی با کمیت دیگر نباشد. هیچ قانونی نیست که از تصویب بگذرد و نمود و نمایش مقابلهٔ زور با زور نباشد. هیچ حکم دادگاه یا عمل دستگاه اجرایی نیست که از فرایند واحدی برنخیزد. فهم این پدیدارها به معنای اندازه گیری عناصری است که اجزاءِ سازندهٔ آنهاست.

اگر بتوانیم زندگی اجتماعیمان را به مفهوم کوشش و فعالیت به دست آوریم، درواقع نه‌تنها در اندازه گیری آن کامیاب می‌شویم، بلکه دست‌کم به شالوده‌ای دست می‌یابیم که بر اساس آن یک نظام منسجم اندازه گیری می‌تواند برساخته شود. تکنیک ما چه‌بسا در آغاز بسیار ضعیف باشد و میزان کاری را که باید اعمال کنیم تا به نتایجی جزئی دست یابیم بسیار هنگفت باشد. ولی دیگر در بند عناصر اندازه‌ناپذیر نخواهیم بود که مدعیند خود علل راستین همهٔ رویدادها هستند، و با اختیارهای شبح‌آسای خویش هرگونه پیشرفتی را به سوی دانش قابل اعتماد ناممکن خواهند ساخت.

البته دیوئی نخستین فردی نبود که اصرار می‌ورزید که روشهای تجربی و کمی را باید برای مطالعهٔ سیاست و حکومت به کار گرفت. پیشنهاد وی، به احتمال زیاد، فقط نمونه‌ای از گرایش عمومی دانشپژوهان اواخر قرن نوزدهم

بود که می‌خواستند آن روشها را فراسوی حوزهٔ پدیدارهای فیزیکی بگسترانند. نیز نفوذ دیوئی از طریق بنتلی انتقال نیافت. درحقیقت آثار بنتلی تا یک نسل کامل بعد از انتشار کتاب فرایند حکومت مورد اقبال وسیع علمای اجتماعی قرار نگرفت. نکته این است که در سالهای ۱۹۳۰ که رویکرد کمی و تأکید بر فشارهای گروهی در میان علمای سیاسی امریکایی مد روز شد، مطالعهٔ بنتلی برای هواداری از این رویکرد حاضر و آماده بود. همهٔ آنچه در این ارتباط می‌توان گفت این است که دیوئی و بنتلی، هر دو، در ارائهٔ یک روش تحقیق که اکنون در کاوشگریها و تأویل و تفسیرهای روزگار فعلی پذیرفته شده است همداستان بودند.

پذیرش آنچه به‌تسامح نگرش «واقعگرایانه» از سیاست خوانده می‌شود، دست‌کم در ایالات متحد، چنان عمومیت یافته است که دیگر نمای نوآوری و بدعت ندارد. علما و آوازه‌گران سیاسی، دیگر آثار مقبول سنت دیرین را جدی نمی‌گیرند. برای مثال، این گفته‌های بنتلی که «ایدهٔ دولت» فقط یک «مشغولیت عقلی» گذشته است، و «حاکمیت» خارج از صفحات کتاب حقوق یک «لطیفهٔ نخ‌نما»ست، بدون شک پذیرفتهٔ همگان است. آثار نویسندگانی چون تئودور وولسی[116]، فرانسیس لیبر[117]، جان دبلیو. بورگس[118]، وودرو ویلسن[119]، و وستل دبلیو. ویلوبی[120] (هگل و گرین و بوزنکت که جای خود دارند) همه عموماً نمونه‌های یک وهم پایدار به‌شمار می‌آیند. در مقابل، کار واقعگرایان سیاسی عبارت بود از مطالعهٔ انتخابات با توجه به تفسیر آنها بر اساس «فشارها»؛ بررسی چرخانندگان و مدیران احزاب و دیگر ابزارهای رهبری سیاسی؛ و کاربرد اصول علمی در مورد موضوعاتی چون سازمان و روش کار اداری، استخدام، توان‌سنجی، و مدیریت پرسنل خدمات کشوری. در سراسر کار، فرض بر این بود که روشهای نوین تحقیق فراتر از حسابهای سرانگشتی و تعمیمهایِ بی‌دقتِ تاریخی قرار دارد که دانشپژوهان پیشین مورد استفاده قرار

116. Theodore Woolsey
117. Francis Liber
118. John W. Burgess
119. Woodrow Wilson
120. Westel W. Willoughby

می‌دادند. از آنجا که باور بر این بود که علم سیاست مبتنی بر محاسبه است، گرایش غالب این بود که در مطالعهٔ همهٔ این موضوعات استفاده‌ای وسیعتر از آمار به عمل آید.

به‌رغم این حقیقت که واقعگرایان سیاسی مشغولیت ذهنی خود را «هست‌ها» می‌پنداشتند و نه «بایدها»، «روش هوشمندی» بصراحت در خدمت اصلاح و بازسازی به کار می‌رفت. بر این باور بودند که، درواقع، بسیاری از چیزها باید متفاوت باشند، و اگر حکومت به دست کسانی اداره شود که با آن روش بار آمده باشند، می‌تواند متفاوت باشد. در حقیقتِ پیشرفت یا امکان برنامه‌ریزی برای آینده‌ای که در آن شرهای فقر، بیماری، بیکاری، و نابرابری دفع گردد، تردید نداشتند. آنان همچون (جامعه‌سالاران)[۱۲۱] اوگوست کنت سخن می‌گفتند و می‌نوشتند، هرچند البته نمی‌توانستند به «قوانین اجتماع» به معنای خشکی که کنت به «قوانین» عقیده داشت باور داشته باشند.

نفوذ دیدگاه واقعگرایی به بهترین نحو در «برنامهٔ جدید»[۱۲۲] فرانکلین روزولت فرانموده شده است. «برنامهٔ جدید» اساساً سلسله آزمایشهایی از برای مقابله با مسائل مشخص در زمان بحران بود. رئیس‌جمهور (فرانکلین روزولت) آن را با واژگان صریح پراگماتیک برای عموم اعلام کرد که اگر یک آزمایش کامیاب نشود آزمایش دیگری پیش می‌گیریم. برنامهٔ جدید تنها به دست سپاه کارورزان و مدیرانی می‌توانست به اجرا درآید که از مسئولان خدمات کشوریِ موجود بسی پرتوان‌تر باشند، و مدیران جدید، دست‌کم در مقامهای کلیدی، از میان معتقدان علم نوین سیاست و سودمندیهای برنامه‌ریزی برگزیده شوند. سیاست امریکا در ساحت فلسفهٔ سیاسی در فراخنای زمانی نسل پیشین، عمدتاً از تعارض بین مدعیات واقعگرایان سیاسی و محافظه‌کاران برساخته بود، محافظه‌کارانی که به حقایق و بنیادهایی دلبسته بودند که مورد طرد ابزارانگاران بود. □

121. sociocrats 122. New Deal

# کتابنامه

## فصل دوم

*The Philosophy of Right*, translated with notes by T. M. Knox (Oxford University Press, 1942).

*The Philosophy of History* (translated by J. Sibree, 1857), most recently reprinted by the Willey Book Company (1944).

MARCUSE, H. *Reason and Revolution: Hedel and Rise of Social Theory* (Routledge, 1941).

A balanced and sympathetic analysis.

REYBURN, A. H.: *The Ethical Theory of Hegel* (Oxford University Press, 1921).

## فصل سوم

Comte´s basic philosophy is found in the six volumes of *Cours de Philosophie Positive* (Paris, 1832-42). The translation and condensation in two vollumes made by Harriet Martineau under the title *The Positive Philosophy of Auguste Comte* (London, 2nd ed., 1875) was approved by Comte himself. It has been usedin the preparation of this work.

The positivist political system is set forth in the *Système de Politique Positive*, translated by Frederic Harrison, E. S. Beesley, J. H. Bridges, and others (London, 1875-77), under the title *Positive Polity*.

CAIRD, E., *The Social Philosophy and Religion of Comte* (Macmillan, 1885).

An able summary.

MANUEL, F. E.: *The New World of Henri Saint-Simon* (Oxford University Press, 1956).

Gives much information about Comte´s association with Saint-Simon, as well as on the genesis of their ideas.

MARVIN, F. S.: *Comte, The Founder of Sociology* (Chapman and Hall, 1936).

Abrief and sympathetic exposition of Comte´s system.

MILL, J. S.: *Auguste Comte and POsitivism* (Trübner, 1865).

Still worth reading, as showing how Comte´s work impressed an able and understanding contemporary.

## فصل چهارم

The *Autobiography* was first printed in 1873. I have used the World´s Classics edition (Oxford University Press, 1924). The original manuscript is in the possession of Columbia University, which issued an edition by J. J. Coss in 1924 (reprinted in 1944).

The *essays On Liberty, Utilitarianism,* and *Considerations on Representative Government* are available in many editions. Probably the most readily accessible is the Everyman´s Library (new edition A).

For Mill´s relationship with Mrs Taylor see *John Stuart Mill and Harriet Taylor:* Their *Correspondence and Subsequent Marriage*, by F. A. Hayek (Routledge, 1951).

A *System of Logic* (2 vols., 1843).

*Principles of Political Economy.* The definitive edition was published by Longmans in 1871.

*Dissertations and Discussions,* second edition (4 vols.) (Longmans, 1875) is an anthology of Mill´s occasional essays.

HALÉVY, E.: *The Growth of Philosophic Radicalism*, third edition (Faber, 1952).

A classic account of the ideas of the Radicals.

PACKE, M. St J.: *The Life of John Stuart Mill* (Secker and Warburg, 1954).

An excellent recent biography.

STEPHEN, Sir L.: *The English Utilitarians* (3 vols.) (Duckworth, 1900; London School of Economics, 1950).

Another classic work on the ideas of the Utilitarians.

## فصل پنجم

The literature of Marxism is, of course, vast in bulk. Reference to the most important works of Marx, Engels, Lenin, and Stalin is made in the footnotes. An admirable collection of these is *A Handbook of Marxism* (edited by Emile Burns, 1953). *The Communist Manifesto*, edited by D. Ryazanoff (Lawrence, 1930) is a thoroughly annotated commentary on the fundamental text of communism.

BERLIN, I.: *Karl Marx, His Lief and Environment* (Oxford University Press, 1948).

An excellent brief introduction to Marxist ideas.

CARR, E. H.: *Karl Marx: A Study in Fanaticism* (Dent, 1934).

MEHRING, F.: *Karl Marx, The Story of his Lief* (1905). Translated by E. Fitzgerald (Allen and Unwin, 1936).

A standard biography.

POPPER, K.: *The Open Society and its Enemies* (2 vols., Routledge, 1975).

WILSON, E.: *To the Finland Station* (Secker and Warburg, 1941).

Parts II and III deal with Marx, Engels, and Lenin.

## فصل ششم

*Lectures on the Principles of Political Obligation,* reprinted from Volume II of the *Philosophical Works* (1885-88) with an introduction by A. D. Lindsay (Longmans, 1941).

1 Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* Vol. I, Chapter II.

2 Cf. "The Technique of the Modern Political Myth," Chapter XVIII of Ernst Cassirer´s *The Myth of the State* (Oxford University Press, 1946).

Some of Green´s concrete suggestions may be found in the essays

printed in Volume III of the *Works* (1888), edited by Green s pupil R. L. Nettleship. The best of these is "Liberal Legislation and Freedom of Contract."

The best example of Hegelian idealism is Bernard Bosanquet´s *The Philosophical Theory of the State* (Macmillan, 1899; 3rd edition, 1920). A memoir of Green by Nettleship may be found in Volume III of the *Works*.

HOBHOUSE, L. T.: *The Metaphysical Theory of the State* (Allen and Unwin, 1918).

A vigorous criticism of Hegelian idealism.

RICHIE, D. G.: *The Principles of State Interference* (Sonnenschein, 1891).

The general ideealist point of view on state action.

There is a brief essay by A. D. Lindsay, "T. H. Green and the Idealists," in *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age*, edited by F. C. Hearnshaw (Harrap, 1933).

فصل هفتم

*Memoirs of a Revolutionist* (Smith and Elder, 1899) is extremely interesting, both as a narrative and as an account of the development of Kropotkin´s ideas.

*Mutual Aid* (Heinemann, 1902, revised edition, 1910).

*Modern Science and Anarchism* (Freedom Press, 1912; 2nd edition, 1923).

*The Conquest of Bread.* The present editor had access only to the original French version, *La Conquête du Pain* (2nd edition, Paris, 1892) and made his own translation. There is an English translation (Chapman and Hall, 1906).

*Field, Factories, and Workshops* (Hutchinson, 1899) sets forth Kropotkin s ideas for combining agriculture with industrial employment.

CARR, E. H.: *Michael Bakunin* (Macmillan, 1937).

An admirable biography.

MAXIMOFF, G. P. (ed.): *The Political Philosophy of Bakunin (1953).*

This book contains an extensive collection of Bakunin s writings, and a

brief biographical sketch by Marx Nettlan.
WOODCOCK, G., and AVAKUMOVIC, I.: *The Anarchist Prince* (Boardman, 1950).

## فصل هشتم

*Reflections on Violence* is the work in which Sorel develops his most distinctive conception, that of the `myth.´ First published in Italian in 1905, and in French in 1906. I have used the T. E. Hulme and J. Roth translation (The Free Press, 1950; George Allen and Unwin 1916).

So far as the editor knows, the other works of Sorel have not been translated. I have found most important for this book *Matériaux pour Théorie Proletariat* (1919) and his *Illusions du Progrès* (1911), and have made my own translations.

ANDREU, P. *Notre Maître, M. Sorel* (1953).
This is the most recent biography.
COKER, F. W.: *Recent Political Thought* (Appleton-Century, 1934).
DOUGLAS, P.: "Syndicalism," in *A History of Political Theories: Recent Times*, edited by C. E. Merriam and H. E. Barnes (Macmillan, 1924).
ELLIOTT, W. Y.: *The Pragmatic Revolt in Politics* (Macmillan, 1928).
Contains a good analysis of Sorel´s theory.
GRAY, A.: *The Socialist Tradition* (Longmans, 1946).
Chapter XV is a sprightly treatment of Sorel.

## فصل نهم

The leading Fabian ideas were set forth first in *Essays in Fabian Socialism* (Fabian Society, 1890) by Bernard Shaw, Sidney Webb, Graham Wallas, Sydney Olivier, Annie Besant, and Hubert Bland.

Many of the Fabian *Tracts*, beginning in 1885, contain statements of the views of the society, both on matters of theory and on questions of policy.

Edward R. Pease, *The History of the Fabian Society* (Fifield, 1916), is an

authoritative account by a long-serving secretary.

Beatrice Webb, *My Apprenticeship* (Longmans, 1942) and *Our Partnership* (Longmans, 1948), are invaluable for giving insights into the temper and the tactics of the leading Fabians.

COLE, M. (ed.): *The Webbs and their Work* (Muller, 1949).

A collection of essays by persons well acquainted with the Webbs.

CROSSMAN, R. H. (ed.): *New Fabian Essays* (Turnstile Press, 1952).

These reflections by leading contemporary Fabians are interesting as throwing light on a situation in which many of the original objectives have been realized.

ULAM, A.: *Phlosophical Founations of English Socialism* (Oxford University Press, 1951).

An admirable brief survey of the various stands of thought in English socialism.

## فصل دهم

The following are Dewey´s principal contributions to social and political speculation:

*The Public and its Problems* (1921) (Allen and Unwin, 1927).

*Individualism Old and New* (1930) (Allen and Unwin, 1931).

*Liberalism and Social Action (1935).*

Dewey´s instrumentalism is developed in the following:

*Reconstruction in Philosophy* (new edition, 1948) (Muller, 1956).

*Human Nature and Conduct* (1922) (Allen and Unwin, 1922).

*How We Think* (1933) (Harrap, 1933). This is less technical than his Logic: *The Theory of Inquiry* (1938) (Allen and Unwin, 1939).

HOOK, S. *John Dewey* (New York: John Day Co., 1939).

An enthusiastic defence of Dewey´s social philosophy.

RATNER, J. (ed.): *Intelligence in the Modern World* (New York: Random House, 1939).

SCHILPP, P. A. (ed.): *The Philosophy of John Dewey* (Tudor Publishing

Co.; the Library of Living Philosophers, 2nd ed., 1951).
A collection of essays on various aspects of Dewey´s thought. Contains an extensive bibliography of Dewey´s publications.

## واژه‌نامه

### (انگلیسی - فارسی)

A

a priori مقدم بر تجربه /پیشین
absolute idea مثال مطلق
absolute government حکومت خودکامه
absolute monarchy سلطنت مطلق
absolute sovereign حکمران مطلق
absolutism مطلق‌گرایی
absolutists مطلق‌گرایان
abstract انتزاعی / مجرد
abstract individual فرد مجرد
abstract universal کل مجرد
abstraction انتزاع
absurdity لغو و باطل
accident عرض
accidental عرضی
activism فعل‌گرایی
actual will ارادهٔ بالفعل
adaptation سازگاری
adjustment of claims تنظیم خواستها
agent کارگزار
agitation شوراندن
agrarian society اجتماع کشاورزی
all-powerful قادر مطلق
allowance مقرری /جیره
altruistic نوعدوستانه
analogy تشبیه
analysis تجزیه
analytical jurisprudence حقوق تحلیلی
anarchy بی‌حکومتی /بی‌دولتی
ancien régime نظام کهن
ancient state دولت کهن
antecedent مقدم در برابر تالی
anti-intellectualism ضدتعقلی
antithesis برابرنهاد
applied psychology روانشناسی کاربردی
appraisal ارزیابی
arbitrary قراردادی
arete فضیلت
aristocracy حکومت بهترین فرد / حکومت اشرافی / آریستوکراسی
art of ruling فن حکومت /فن زمامداری
asceticism پرهیزگاری
atomism ذره‌انگاری

art of ruling فن حکومت/فن زمامداری
asceticism پرهیزگاری
atomism ذره‌انگاری
atomistic ذره‌انگارانه
authoritarian religion دین مرجعیت‌گرا
authoritative موثق
authority آمریت/حجیت/مرجعیت
autonomy خودمختاری
average sensual man انسان معمولی تابع شهوات

B

barren intellectualism عقل‌ورزی عقیم
becoming صیرورة
being هستی
benevolent despotisms استبدادهای نیکخواه
body politic پیکرهٔ سیاسی
burghers شهرزیستان
business کسب
business agreement موافقتنامهٔ بازرگانی
business class طبقهٔ سوداگر

C

canalized جهت‌یافته
capital سرمایه
capitalistic culture فرهنگ سرمایه‌داری
category مقوله
causation علیت
central power قدرت مرکزی
ceremonies تشریفات
citizen شهروند
city-state شهر - دولت
civic morality اخلاق شهروندی
civil association اتحادیهٔ کشوری
civil disobedience نافرمانی مدنی
civil interests علایق مدنی
civil liberty آزادی مدنی
civil slavery بردگی مدنی
civil society اجتماع مدنی
civil state وضع مدنی
civilizing مدنیت‌پرور
civitas دولت(لاتین)
class antagonisms تضادهای طبقاتی
classification طبقه‌بندی
class struggle پیکار طبقاتی
class war جنگ طبقاتی
class-consciousness آگاهی طبقاتی
class-state دولت طبقاتی
classless society جامعهٔ بی‌طبقه
co-operative commonwealth جامعهٔ همسود تعاونی
coercion اجبار
coercive apparatus دستگاه وادارنده
cognition معرفت
collective being هستی مشترک

collectivism مالکیت‌جمعی / جمع‌باوری
common ego خود مشترک
common good خیر مشترک
common ownership مالکیت اشتراکی
common principle اصل مشترک
common sence عقل سلیم / شعور عام
commonwealth اجتماع سیاسی / مشترک‌المنافع
commonwealth by acquisition دولت اکتسابی
commonwealth by institution دولت تأسیسی
communist premises نظریهٔ کمونیسم
compensatory doctrine آیین جبرانی
concrete person شخص انضمامی
conjunctions of circumstances مقارنه‌های وضعیتها
conscious intellect عقل آگاه
consciousness آگاهی
consensus اجماع
conservative تغییرستیز / محافظه‌کار
constitution منشور اساسی / قانون اساسی / حکومت مشروطه
constitution of the state تشکیلات اساسی دولت
constitutional قانون‌بنیاد
contract قرارداد
convention قرارداد
conventional قراردادی / عرفی
corporate will ارادهٔ عام و همبسته
corporation شرکتهای سهامی / سازمان صنفی
covenant پیمان
critical intelligence شعور نقدی
custom رسم / عرف
cynical بدگمانانه
cynicism مسلک بدبینی

D

de facto بالفعل
de jure بالحق
decadence انحطاط
definition تعریف
democracy دموکراسی / حکومت عوام‌الناس
democratic centralism تمرکزگرایی دموکراتیک
despotic authority اقتدار استبدادگرا
despotism استبداد / نظام خودکامگی / حکومت استبدادی
determinism موجبیت
deterministic جبرباورانه
development تحول
dialectic جدلی
dialectical materialism ماتریالیسم دیالکتیکی / مادیت جدلی

élan
اشتیاق؛ نشاط؛ جهش؛ محرک؛ نیرو
elective انتخابی
electoral indifference
لاقیدی انتخاباتی
embodiment تجسم
empirical method روش تجربی
empiricism
تجربه‌گروی؛ مسلک تجربی
end غایت
enlightenment روشن‌اندیشی
enquiry تحقیق
equalitarians تساوی‌طلبان
esprit de corps روحیه گروهی
essence ذات
estates طبقات اجتماعی
estates Assemblies مجامع طبقات
esthetic sensibilities
حسیات زیباپرستی
eternal truths حقایق جاوید
eternal verities حقایق جاوید
ethical mind روح اخلاقی
ethical substance جوهر اخلاقی
evolution تکامل
evolutionary socialism
سوسیالیسم تکاملی
excellence علو
exclusive انحصاری
executive اجرایی
experience تجربه / آگاهی / حال
experimentation آزمونگری
exploited class طبقهٔ استثمارشونده
exploiting class طبقهٔ استثمارگر

dialectical necessity
ضرورت منطقی
differential income
درآمد تفاضلی
differential values
ارزشهای تفاضلی
direct adaptation
انطباق مستقیم
discretionary powers
قدرتهای داوری
diversity تنوع
divine idea مثال خدایی
divine institution نهاد ایزدی
do-nothing state
دولت هیچ کاری نکن
doctrine نظریه / آموزه / آیین
doctrine of checks and balances اصل نظارت و موازنه
dogmatism جزمیت
dominant class طبقهٔ حاکم
dominant self خودِ سلطه‌گر
dominion سلطه
drive محرک

## E

eccentricity جز دیگران بودن
ecclesiastical men روحانیان
economic man آدمک اقتصادی
economic penetration
نفوذ اقتصادی
economic forces نیروهای اقتصادی
egoism خودمداری

expression فرانمود
expropriation خلع ید
extra-constitutional
مافوق قانون اساسی
extreme subjectivism
ذهن‌گرایی مفرط

F

faction دسته
factory discipline
انضباط کارخانه‌ای
federative ائتلافی
feudal state دولت فئودال
filiation اشتقاق
first principles اولیات عقلی
first seisure اولویت در تصرف
fixity ثابته
form of universality صورت کلی
formal تشریفاتی /صوری
fortune بخت
free association انجمن آزاد
functinal body مجمع کارکردی

G

general عام
general good مصلحت همگان
general public عامهٔ مردم
general will ارادهٔ عام
generalization
تعمیم/نتایج کلی
genus جنس
great being هستی بزرگ
gregarious جامعه‌طلب
guardians پاسداران
guiding principles
اصول رهنمودی

H

hedonism لذت‌گرایی
hedonistic لذتباورانه
herd instinct غریزهٔ گروه‌جویی
hereditary succession
توالی موروثی
heroism قهرمانیگری
householder سردودمان
household management
تدبیر منزل
human perfection کمال انسانی
humanism انسانگرایی /اومانیسم
humanitarianism
مشرب بشردوستی

I

idea مثال /عقیده
idea of humanity
مثال انسانیت
ideal آرمانی /مثالی
idealism
مثال گرایی /خیال‌گرایی /ایدئالیسم
idendity in difference
همانستی در ناهمانستی
identification همانست شدن
identity of opposites
وحدت ضدین /اینهمانی اضداد

ideologies فکریات
images انگاره
implications استلزامات
inalienable انتقال‌ناپذیر
indeterminate subjectivity
ذهنیت نامعین
individual منفرد
individual liberty آزادی فردی
individual self خودِ فردی
individual self-determination
اصل خودمختاری فردی
individualism فردگرایی
indivisible تجزیه‌ناپذیر
indoctrination ارشاد
inductions استقرائات
induration جمود / سخت‌شدگی
industrial culture فرهنگ صنعتی
industrialization صنعت‌گستری
inevitable اجتناب‌ناپذیر
infantilism
ماندگاری خوی و صفت بچگانه
inorganic غیرانداموار
insight درون‌بینی
instituted sovereign
حکمران تأسیسی
institutions نهادها
instrument آلت
instrumental ابزارانه / سببی
instrumental view ابزارانگارانه
instrumentalism ابزارگرایی
integral یکپارچه
intellectualism خردورزی
intellectual sympathy
همدلی دماغی
intelligence
هوشمندی / هوش / هوشیاری / دانایی
intelligent interest
علاقهٔ هوشیارانه
intemediary agency عامل واسط
interaction کُناکن
interest groups گروههای ذی‌نفع
intermediary body پیکر واسط
intersted تعلق‌دار
intuition شهود
invasive تاراج‌کننده
inverse deductive استنتاج معکوس
irrationalism خردستیزی
irrationalist tradition
سنت عقل‌ستیزی
isolated fact واقعیت مجزا

J–K

judicial priesthood
روحانیت قضایی
justice عدالت
justification موجه بودن
knights شهسواران
knowledge معرفت / شناسایی / دانش

L

labour کار
laissez faire
اقتصاد آزاد / آزادی کسب و کار
latent wisdom حکمت نهانی

law of nature قانون طبیعت
lawful government
حکومت قانونی
lay culture فرهنگ غیرمذهبی
legislative قانونی
legislative body پیکرهٔ قانونگذاری
legitimacy حقانیت/مشروعیت
legitimate مشروع
leisure فراغت
liberty آزادی
licence لگام‌گسیختگی
lobbies واسطه‌های سیاسی
logic منطق
logic of general notions
منطق تصورات کلی
logical منطقی
long-established institutions
نهادهای کهن بنیاد
lordly اربابانه
love of equality تساوی‌طلبی

M

magistrate زمامدار
material productive forces
نیروهای مادی مولد
materialism dialectic
ماتریالیسم دیالکتیکی/مادیت جدلی
materialist theory of causation
نظریهٔ علیت مادی
mechanics of abundance
ساخت‌وکار فراوانی
mechanism ساخت‌وکار
mechanistic ماشین‌وار
melodramatic احساسات‌برانگیز
mere appearance نمود محض
metaphysicians اهل مابعدالطبیعه
mixed government
حکومت مختلط
moderate government
حکومت معتدل
moment آن
monarchical government
حکومت سلطنتی
monarchist سلطنت‌طلب
monarchy سلطنت/حکومت فردی
monasticism رهبانیت
moral aristocrats اشراف اخلاقی
moral autonomy
خودمختاری اخلاقی
moral calculus محاسبهٔ اخلاقی
moral good خیر اخلاقی
moral institution نهاد اخلاقی
moral liberty آزادی اخلاقی
moral order نظم اخلاقی
moral person انسان اخلاقی
moral right حق اخلاقی
moral unit واحد اخلاقی
moralist اخلاقگرا
motive محرکه
mutual aid کمک متقابل
mutual insurance تأمینهای متقابل
mystical insight بینش لدنی

N

naked reason عقل عریان
national character منش ملی
national group گروه ملی
national state دولت تک‌ملتی
national territorial state
دولت مبتنی بر سرزمین
natural liberty آزادی طبیعی
natural slavery بردگی طبیعی
naturalism طبیعت‌گرایی
nature طبیعت/ماهیت/سرشت
negative liberty آزادی منفی
nomos ناموس(یونانی)
non-theleological غیرالاهی

O

objectification تعین/عینیت‌یافتگی
objective Idealism
مثال‌گرایی عینی
objective ends غایات محصل
objective moral order
نظام اخلاقی عینی
objective will ارادهٔ عینی
obligation تعهد
observed uniformities
همسانیهای مشهود.
ochlocracy ارادهٔ عوام‌الناس
official رسمی
oligarchy / حکومت اقلیت متنفذ
اولیگارشی/حکومت توانگران
omnicompetent جامع‌الاطراف
ongoing history تاریخ پیشرونده
oppressed جورکش
oppressive tendencies
گرایشهای جابرانه
oppressor جابر
order of succession تسلسل امور
orders of citizenship
مراتب شهروندی
organ اندامه
organic اندامی
organic whole کل انداموار
organism اندامواره
organizational skill
مهارت سازمانی
organizational work
کار تشکیلاتی
origin منشأ/اصل
original اصیل/فطری
orthodox سخت‌کیش
other-worldly دیگر-جهانی
ownership مالکیت

P_Q

paradox باطلنما
partenership مشارکت
partial associations
انجمنهای طرفگیر
particular جزئی
particularism جزءگرایی
particularity جزئیت
passion انفعال/سودا/هوای نفس
paternal government
حکومت پدروار
paternalism پاترنالیسم

patricians نجیبزادگان
patriotism میهن‌پرستی
personification تشخص
persuation اقناع
phenomenal appearance
نمود پدیداری
philosophizing فلسفه‌ورزی / فلسفه‌پردازی
physical facts واقعیت مادی
plastic nature طبیعت تجسمی
plebeians عوام‌الناس
pluralistic چندگانه
point d´appui پایگاه(فرانسه)
policy خط مشی سیاسی
polis دولتشهر / شهر(یونانی)
politeia جمهوریت(یونانی)
political economy اقتصاد سیاسی
political actions اعمال سیاسی
political assosiation
اجتماع سیاسی
political ethics اخلاق سیاسی
political fixity تداوم سیاسی
political good خیر سیاسی
political indifference
لاقیدی سیاسی
political institutions
نهادهای سیاسی
political intelligence
بینش سیاسی
political organization
سازمان سیاسی
political philosophy فلسفهٔ سیاسی
political power قدرت سیاسی
political practice کردار سیاسی
political probity صداقت سیاسی
political society
جامعهٔ سیاسی / اجتماع سیاسی
politicians سیاست‌پیشگان
politics سیاست
popular state دولت توده‌ای
positive اثباتی
positive law / مثبت قانون
قانون موضوعه
positive liberty آزادی مثبت
positive science علم تحصلی
positivism اثبات‌گرایی
power - politics
سیاست مبتنی بر قدرت
pragmatism عمل‌گرایی
predicate محمول
prergative اختیار ویژه / حق ویژه
pressure groups گروههای ذی‌نفوذ
pressure politics سیاست فشار
preventive function
نقش بازدارندگی
priesthood کهنوت
primogeniture اولویت در تولد
principle اصل
principle of contradiction
اصل تضاد / اصل امتناع نقیضین
privy council شورای سلطنتی
procedure طرز عمل
process فرایند
production and reproduction
تولید و توالد

productivity فرآورندگی
progressive پیشرو
proletariat پرولتاریا/زحمتکشان
property دارایی
proportional representation نظام انتخابی متناسب
prototype سرنمون
providentia مشیت و تقدیر ازلی(لاتین)
public عموم
public force قدرت عمومی
public interest نفع عام
public person شخص عام
public power قوهٔ همگانی
public revenues عواید دولت
public spirit روحیهٔ مردم
puritanism پیرایشگری
puritans تطهیرگران
quietism توکل عارفانه

R

rank رتبه
rational analysis تحلیل عقلی
rationalism عقل‌گرایی / مسلک تعقلی
rationalization معقول‌سازی
rationing جیره‌بندی
reaction بازتاب
real راستین
real will ارادهٔ حقیقی
realistic mind ذهن حقیقت‌گرا
reality حقیقت
reason عقل/خرد
reducible تحویل‌پذیر
reflecting class طبقهٔ اندیشنده
reflective thought اندیشهٔ انعکاسی
reform اصلاح
regal authority اقتدار شاهانه
regionalism منطقه‌گرایی
regulation نظم
relativism نسبی‌گرایی
relativists نسبی‌گرایان
religion of humanity اومانیته/مذهب انسانیت
religious impulse محرک دینی
rent of ability نفع اقتصادی مهارت کمیاب
representative government حکومت انتخابی
representative state دولت انتخابی
republic جمهور
reservations قید و شرطها
restraint قیود/قید و بند
restriction محدودیت
revision بازنگری
revisionist تجدیدنظرطلب
revolutionary transformation گشتار انقلابی
right of succession حق جانشینی
rights of citizenship حقوق شهروندی
rites مناسک
romantic heroism قهرمانی رمانتیک

romantic primitivism
بدوی‌گرایی رومانتیک
royal شاهانه
royalist سلطنت‌طلب
royalty حکومت سلطنتی
ruler فرمانروا/زمامدار
ruling power قدرت حاکمه

S

sabotage خرابکاری
salvation رستگاری
scientific objectivity عینیت علمی
second coming رجعت
security تأمین
self-conscious خودآگاه
self-denial خودفراموشی
self-developing خودپرورنده
self-employed artisans
افزارمندان مستقل
self-enrichment خودغنی‌سازی
self-imposed duties
تکالیف تعیین‌کرده بر خود
self-improvement بهکرد نفس
self-love حب نفس
self-perfection کمال نفس
self-propelling خودران
self-regarding خودنگر
self-renunciation
قطع‌علاقه از نفسانیات
sensual delight لذات حسی
species انواع
separate individual فرد مجزا

seperatism انزواطلبی
settlements مؤسسات
simple government حکومت ساده
single taxers طرفداران مالیات واحد
social contract پیمان اجتماعی
social planning
برنامه‌ریزی اجتماعی
social self
خودِ اجتماعی
sociality اجتماعیت
socialized economy
اقتصاد اجتماعی‌شده
sociocrats جامعه‌سالاران
sovereign حکمران
sovereign power قدرت حاکم
sovereignty حاکمیت
special خاص
speculation معامله‌گری
spirit of service روح خدمتگزاری
spiritual government
حکومت روحانی
spoils system نظام غنایم
spontaneity خودانگیزی
spontaneous movement
جنبش خودانگیخته
standardising معیارین کردن
state دولت
state control اقتدار دولت
state of liberty وضع آزادی
state of license
وضع افسارگسیختگی
state of nature وضع طبیعی

stateless man فرد بی‌دولت
statesmen سیاستمداران
static ایستا
status que وضع موجود
stuff خمیره
subject موضوع
subjection انقیاد
subjective ends غایات اعتباری
subjectivity of value ذهنیت ارزشها
subjects اتباع
sublimation والایش
substance جوهر
substantial گوهرین/ذاتی
substantial class طبقهٔ بنیادین
summum bonum خیر اعلی(لاتین)
super-entity اَبَرهستی
super-individual اَبَرفرد
super-organism ابراندامواره/ابرجاندار
super-personal state دولت فوق‌شخصی
super-revolutionary فوق‌انقلابی
super-state اَبَردولت
superior power قدرت مافوق
superman اَبَرمرد
superstructure روبنا
suppression سرکوب
supra-national فوق ملی
supreme good خیر اعلا
supreme power قدرت فائق
surplus value ارزش اضافی
synthesis همنهاد
system of privilege نظام ممتازیت

T

tabu نهی تلقینی
temper of an age مشرب زمان
tentative تجربی
theorizing نظریه‌پردازی
theory نظریه
thesis برنهاد
thing in itself شیءِ فی‌نفسه
this-sidedness این‌جنبگی
thought control مهار اندیشه
totalitarianism حکومت خودکامهٔ متمرکز
totalitarian state دولت توتالیتر/استبداد همه‌گیر
trade-union consciousness آگاهی اتحادیه‌ای
truth حقیقت/راستی/صدق
tymocracy حکومت کشورگشایان و شهرت‌طلبان/تیموکراسی
tyrannical ستمگرانه
tyranny حکومت ستمگر

U

ultimate causality علیت غایی
ultimates اصول نخستین/غاییات
uniformities of coexistence همانندیهای همزیستی
uniformity همگونگی/یکسانی
unity وحدت
universal کلی

universal class طبقهٔ کلی
universal history تاریخ کلی
universal order سامان کلی
universality کلیت
universal principles اصول آفاقی
unreasonable soul روح نامعقول
utilitarian سودگرایانه
utilitarian arguments براهین سودنگرانه
utilitarian calculations حسابگریهای سودنگرانه
utilitarianism اصالت سودمندی / اصالت فایده / فایده‌گری
utopia مدینهٔ فاضله / ناکجاآباد
utopian آرمانی
utopian idealism ایدئالیسم تخیلی
utopian socialism سوسیالیسم تخیلی
utopianism خیال‌گرایی

V

vanguard طلایگان
value-judgment ارزش‌داوری / حکم ارزشی
vernuft عقل (آلمانی)
verstand میان‌فهم (آلمانی)
vicious circle دور باطل
virtue فضیلت
visibility آشکارگی
vital force نیروی حیاتی
vital motion حرکت حیاتی
volksgeist روح ملی (آلمانی)
voluntary agreement توافق بخواست
voluntary labour کار اختیاری
voluntary motion حرکت ارادی
voluntary society اجتماع خودخواسته

W_ Z

wage system نظام دستمزد
wage-slavery اسارت مزدوری
welfare legislation قوانین رفاه و بهزیستی
welfare state دولت بهزیستی
well-being بهروزی
well-planned life خوب برنامه‌ریزی شده
weltgeist روح جهانی
whole body پیکرهٔ کل
will اراده
will of all ارادهٔ همگان
will to freedem ارادهٔ معطوف به آزادی / خواست آزادی
will to live / ارادهٔ معطوف به‌زیستن / خواست زیستن
will to power ارادهٔ معطوف به قدرت / خواست قدرت
world soul روح جهانی
world government حکومت جهانی
world-historical جهان - تاریخی
zeitgeist روح زمانه (آلمانی)

# واژه‌نامه

## (فارسی - انگلیسی)

### آ

آدمک اقتصادی economic man
آرمانی utopian\ideal
آریستو کراسی: ← حکومت اشرافی
آزادی liberty
آزادی اخلاقی moral liberty
آزادی طبیعی natural liberty
آزادی فردی individual liberty
آزادی کسب و کار: ← اقتصاد آزاد
آزادی مثبت positive liberty
آزادی مدنی civil liberty
آزادی منفی negative liberty
آزمونگری experimentation
آشکارگی visibility
آگاهی / حال experience
آگاهی consciousness
آگاهی اتحادیه‌ای trade-union consciousness
آگاهی طبقاتی class-consciousness
آلت instrument
آمریت / حجیت / مرجعیت authority
آموزه / آیین doctrine
آن moment
آیین: ← آموزه
آیین جبرانی compensatory doctrine

### الف

ائتلافی federative
اَبَرانداموار / اَبَرجاندار super-organism
اَبَردولت super-state
اَبَرفرد super-individual
اَبَرمرد superman
اَبَرهستی super-entity
ابزارانگارانه instrumental view
ابزارانه / سببی instrumental
ابزارگرایی instrumentalism
اتباع subjects
اتحادیهٔ کشوری civil association
اثبات‌گرایی positivism
اثباتی positive
اجبار coercion

اجتماع خودخواسته
voluntary society
اجتماع سیاسی
political assosiation\political society\commonwealth
اجتماع کشاورزی agrarian society
اجتماع مدنی civil society
اجتماعیت sociality
اجتناب‌ناپذیر inevitable
اجرایی executive
اجماع consensus
احساسات‌برانگیز melodramatic
اختیار ویژه/حق ویژه prergative
اخلاق سیاسی political ethics
اخلاق شهروندی civic morality
اخلاقگرا moralist
اراده will
شیء فی‌نفسه
thing in itself
ارادهٔ بالفعل actual will
ارادهٔ حقیقی real will
ارادهٔ عام general will
ارادهٔ عام و همبسته corporate will
ارادهٔ عوام‌الناس ochlocracy
ارادهٔ عینی objective will
ارادهٔ معطوف به آزادی
will to freedem
ارادهٔ معطوف به زیستن
will to live
ارادهٔ معطوف به قدرت
will to power
ارادهٔ همگان will of all

اربابانه lordly
ارزش‌داوری/حکم ارزشی
value-judgment
ارزشهای تفاضلی
differential values
ارزیابی appraisal
ارشاد indoctrination
اسارت مزدوری wage-slavery
استبداد/نظام خودکامگی/حکومت
استبدادی despotism
استبداد همه‌گیر/توتالیتاریسم/
حکومت خودکامهٔ متمرکز
totalitarianism
استبدادهای نیکخواه
benevolent despotisms
استثمارشونده exploited
استثمارگر exploiting
استقرائات inductions
استلزامات implications
استنتاج معکوس inverse deductive
اشتقاق filiation
اشراف اخلاقی moral aristocrats
اصالت فایده: ← سودگرایی
اصل principle
اصلاح reform
اصل مشترک common principle
نظارت و موازنه/اصل
doctrine of check and balance
اصول آفاقی universal principles
اصول رهنمودی
guiding principles
اصول نخستین ultimates

اصیل original
افزارمندان مستقل
self-employed artisans
اقتدار استبدادگرا
despotic authority
اقتدار دولت state control
اقتدار شاهانه regal authority
اقتصاد آزاد laissez faire
اقتصاد اجتماعی‌شده
socialized economy
اقتصاد سیاسی political economy
اقناع persuation
امتناع نقیضین /اصل: ← تضاد، اصل
انتخابی elective
انتزاع abstraction
انتزاعی /مجرد abstract
انتقال‌ناپذیر inalienable
انجمن آزاد free association
انجمنهای طرفگیر
partial associations
انحصاری exclusive
انحطاط decadence
انداموار‌ه organism
اندامه organ
اندامی organic
اندیشهٔ انعکاسی
reflective thought
انزواطلبی seperatism
انسان اخلاقی moral person
انسانگرایی humanism
انسان معمولی تابع شهوات
average sensual man

انسان منفرد individual man
انضباط کارخانه‌ای
factory discipline
انطباق مستقیم direct adaptation
انفعال /سودا /هوای نفس passion
انقیاد subjection
انگاره images
انواع species
اولویت در تصرف first seisure
اولویت در تولد primogeniture
اولیات عقلی first principles
اولیگارشی: ← حکومت اقلیت متنفذ
اومانیسم ← انسانگرایی
اهل مابعدالطبیعه metaphysicians
ایدئالیسم تخیلی utopian idealism
ایستا static
این‌جنبگی this-sidedness
اینهمانی اضداد: ← وحدت ضدین

## ب

بازتاب reaction
بازنگری revision
باطلنما paradox
بالحق de jure
بالفعل de facto
بخت fortune
بدگمانانه cynical
بدوی‌گرایی رومانتیک
romantic primitivism
برابرنهاد antithesis
براهین سودنگرانه
utilitarian arguments

بردگی طبیعی natural slavery
بردگی مدنی civil slavery
برنامه‌ریزی اجتماعی
social planning
برنهاد thesis
بهروزی well-being
بهکرد نفس self-improvement
بیان انتزاعی abstract expression
بی‌حکومتی /بی‌دولتی anarchy
بی‌دولتی:← بی‌حکومتی
بینش سیاسی political intelligence
بینش لدنی mystical insight

## پ

پاترنالیسم paternalism
پاسداران guardians
پایگاه point d´appui(فرانسه)
پرولتاریا proletariat
پرهیزگاری asceticism
پیرایشگری puritanism
پیشرو progressive
پیکار طبقاتی class struggle
پیکر واسط intermediary body
پیکرهٔ سیاسی body politic
پیکرهٔ قانونگذاری legislative body
پیکرهٔ کل whole body
پیمان covenant
پیمان اجتماعی social contract

## ت - ث

تاراج‌کننده invasive
تاریخ کلی universal history
تأمین security
تأمینهای متقابل
mutual insurance
تجدیدنظرطلب revisionist
تجربه‌گروی /مسلک تجربی
empiricism
تجربی empirical\tentative
تجزیه analysis
تجزیه‌ناپذیر indivisible
تجسم embodiment
تحقیق enquiry
تحلیل عقلی rational analysis
تحول development
تحویل‌پذیر reducible
تداوم سیاسی political fixity
تدبیر منزل
household management
تساوی‌طلبان equalitarians
تساوی‌طلبی love of equality
تسلسل succession
تشبیه analogy
تشخص personification
تشریفات ceremonies
تشریفاتی formal
تضاد /اصل /اصل امتناع نقیضین
principle of contradiction
تضادهای طبقاتی
class antagonisms
تطهیرگران puritans
تعریف definition
تعلق‌دار intersted
تعمیم generalization

تعهد obligation
تعین objectification
تغییرستیز / محافظه‌کار conservative
تکامل evolution
تمرکزگرایی دموکراتیک
democratic centralism
تنظیم خواستها
adjustment of claims
تنوع diversity
توافق بخواست
voluntary agreement
توالی موروثی
hereditary succession
توتالیتاریسم: ← استبداد همه‌گیر
توکل عارفانه quietism
تولید و توالد
production and reproduction
تیموکراسی: ← حکومت کشورگشایان و شهرت طلبان
ثابته fixity

## ج - چ - ح

جابر oppressor
جامع‌الاطراف omnicompetent
جامعه بی‌طبقه classless society
جامعه‌سالاران sociocrats
جامعه‌طلب gregarious
جامعهٔ همسود تعاونی
co-operative commonwealth
جانشینی succession
جبرباورانه deterministic
جدلی dialectic
جزئیت particularity
جز دیگران بودن eccentricity
جزمیت dogmatism
جزءگرایی particularism
جزئی particular
جمع‌باوری / مالکیت اشتراکی
collectivism
جمود / سخت‌شدگی induration
جمهور republic
جمهوریت(یونانی) politeia
جنبش خودانگیخته
spontaneous movement
جنس genus
جنگ طبقاتی class war
جورکش oppressed
جوهر substance
جوهر اخلاقی ethical substance
جهان - تاریخی world-historical
جهت‌یافته canalized
جیره‌بندی rationing
چندگانه pluralistic
حاکمیت sovereignty
حال: ← آگاهی
حب نفس self-love
حجیت: ← آمریت
حرکت ارادی voluntary motion
حرکت حیاتی vital motion
حسابگریهای سودنگرانه
utilitarian calculations
حسیات زیباپرستی
esthetic sensibilities
حق اخلاقی moral right

حقانیت: ← مشروعیت
حقایق جاوید eternal truths\ eternal verities
حق جانشینی right of succession
حقوق تحلیلی analytical jurisprudence
حقوق شهروندی rights of citizenship
حق ویژه: ← اختیار ویژه
حقیقت truth
حقیقت reality
حکم ارزشی: ← ارزش‌داوری
حکمت نهانی latent wisdom
حکمران sovereign
حکمران تأسیسی instituted sovereign
حکمران مطلق absolute sovereign
حکومت استبدادی: ← استبداد
حکومت اقلیت متنفذ oligarchy
حکومت انتخابی prepresentative government
حکومت اشرافی aristocracy
paternal government
حکومت بهترین‌فرد ← حکومت اشرافی
حکومت توانگران: ← حکومت اقلیت متنفذ
حکومت جهانی world government
حکومت خودکامه absolute government
حکومت خودکامهٔ متمرکز: ← استبداد
همه‌گیر
حکومت روحانی spiritual government
حکومت ساده simple government
حکومت ستمگر tyranny
حکومت سلطنتی monarchical government\royalty
حکومت عوام‌الناس: ← دموکراسی
حکومت قانونی lawful governlment
حکومت کشورگشایان و شهرت‌طلبان tymocracy
حکومت مختلط mixed government
حکومت معتدل moderate government

## خ

خاص special
خرابکاری sabotage
خرد: ← عقل
خردستیزی irrationalism
خردورزی intellectualism
خط مشی سیاسی policy
خلع ید expropriation
خمیره stuff
خودآگاه self-conscious
خودِ اجتماعی social self
خودانگیزی spontaneity
خودپرورنده self-developing
خودران self-propelling
خودِ سلطه‌گر dominant self

خودغنی‌سازی self-enrichment
خودفراموشی self-denial
خودِ فردی individual self
خودمختاری autonomy
خودمختاری اخلاقی
moral autonomy
خودمختاری فردی /اصل
individual self-determination
خودمداری egoism
خود مشترک common ego
خودنگر self-regarding
خیال‌گرایی Idealism\utopianism
خیر اخلاقی moral good
خیر اعلا supreme good
summum bonum(لاتین)
خیر سیاسی political good
خیر مشترک common good

## د – ذ

دارایی property
دانش: ← معرفت
درآمد تفاضلی
differential income
درون‌بینی insight
دستگاه وادارنده
coercive apparatus
دسته faction
دموکراسی democracy
دور باطل vicious circle
دولت state
civitas(لاتین)
دولت اکتسابی
commonwealth by acquisition
دولت انتخابی
representative state
دولت بهزیستی welfare state
دولت تأسیسی
commonwealth by institution
دولت تک‌ملتی national state
دولت توده‌ای popular state
دولتشهر /شهر polis(یونانی)
دولت طبقاتی class-state
دولت فوق‌شخصی
super-personal state
دولت مبتنی بر سرزمین
national territorial state
دولت هیچ کاری نکن
do-nothing state
دیگر - جهانی other-worldly
دین مرجعیت‌گرا
authoritarian religion
ذات essence
ذاتی substantial
ذره‌انگارانه atomistic
ذره‌انگاری atomism
ذهن حقیقت‌گرا realistic mind
ذهن‌گرایی مفرط
extreme subjectivism
ذهنیت ارزشها
subjectivity of value
ذهنیت نامعین
indeterminate subjectivity

ر - ز

راستین real
رتبه rank
رجعت second Coming
ارزش اضافی surplus value
رستگاری salvation
رسم: ← عرف
رسمی official
روانشناسی کاربردی
appliedp sychology
روبنا superstructure
روح اخلاقی ethical mind
روحانیان ecclesiastical men
روحانیت قضایی
judicial priesthood
روح جهانی world soul
weltgeist(آلمانی)
روح خدمتگزاری
spirit of service
روح زمانه(آلمانی) zeitgeist
روح ملی(آلمانی) volksgeist
روح نامعقول unreasonable soul
روحیه گروهی esprit de corps
روحیهٔ مردم public spirit
روش تجربی empirical method
روشن‌اندیشی enlightenment
رهبانیت monasticism
زحمتکشان: ← پرولتاریا
زمامدار magistrate

س

ساخت‌وکار mechanism
ساخت‌وکار فراوانی
mechanics of abundance
سازگاری adaptation
سازمان صنفی corporation
سازمان سیاسی
political organization
سامان کلی
universal order
سببی: ← ابزارانه
ستمگرانه tyrannical
سخت‌شدگی: ← جمود
سخت‌کیش orthodox
سردودمان householder
سرکوب suppression
سرمایه capital
سرنمون prototype
سلطنت monarchy
سلطنت‌طلب monarchist
\royalist
سلطنت مطلق
absolute monarchy
سلطه dominion
سودگرایانه utilitarian
سودگرایی /اصالت فایده/فایده‌گری
utilitarianism
سوسیالیسم تخیلی
utopian socialism
سوسیالیسم تکاملی
evolutionary socialism
سیاست politics
سیاست‌پیشگان politicians
سیاست فشار pressure politics
سیاست مبتنی بر قدرت

power - politics
سیاستمداران statesmen

## ش

شاهانه royal
شخص انضمامی concrete person
شخص عام public person
شرکت سهامی corporation
شعور عام/عقل سلیم
common sence
شعور نقدی critical intelligence
شوراندن agitation
شورای سلطنتی privy council
شهر-دولت city-state
شهرزیستان burghers
شهروندان citizens
شهسواران knights
شهود intuition
شناسایی: ←معرفت

## ص-ض

صداقت سیاسی political probity
صدق: ← حقیقت
صنعت‌گستری industrialization
صورت کلی form of universality
صوری: formal
صیروره becoming
ضدتعقلی anti-intellectualism
ضرورت منطقی
dialectical necessity

## ط

طبقات اجتماعی estates
طبقه‌بندی classification
طبقه سوداگر business class
طبقهٔ استثمارشونده exploited class
طبقهٔ استثمارگر exploiting class
طبقهٔ اندیشنده reflecting class
طبقهٔ بنیادین substantial class
طبقهٔ حاکم dominant class
طبقهٔ کلی universal class
طبیعت‌گرایی naturalism
طرز عمل procedure
طرفداران مالیات واحد
single taxers
طلایگان vanguard

## ع - غ

عام general
عامل واسط intemediary agency
عامهٔ مردم general public
عدالت justice
عرض accident
عرضی accidental
عرف/رسم custom
عقل آگاه conscious intellect
عقل/خرد reason
vernuft(آلمانی)
عقل‌ستیزی: ← خردستیزی
عقل سلیم: ← شعور عام
عقل عریان naked reason
عقل‌گرایی/مسلک تعقلی:
rationalism
عقل‌ورزی عقیم

عقیم‌گرایی فکری barren intellectualism
عقیده idea
علاقهٔ هوشیارانه
intelligent interest
علایق مدنی civil interests
علم تحصلی positive science
علو excellence
علیت causation
علیت غایی ultimate causality
عمل‌گرایی pragmatism
عموم public
عوام‌الناس plebeians
عواید دولت public revenues
عینیت علمی scientific objectivity
عینیت‌یافتگی: ← تعین
غایات اعتباری subjective ends
غایات محصل objective ends
غایت end
غاییات: ← اصول نخستین
غریزهٔ گروه‌جویی herd instinct
غیرالاهی non-theleological
غیرانداموار inorganic
فرآورندگی productivity

## ف - ق

فایده‌گری: ← سودگرایی
فراغت leisure
فرانمود expression
فرایند process
فرد بی‌دولت stateless man
فردگرایی individualism
فرد مجرد abstract individual
فرد مجزا separate individual
فرمانروا ruler
فرهنگ صنعتی industrial culture
فرهنگ غیرمذهبی lay culture
فضیلت virtue
arete(یونانی)
فطری original
فعل‌گرایی activism
فکریات ideologies
فلسفه‌ورزی / فلسفه‌پردازی
philosophizing
فلسفهٔ سیاسی political philosophy
فوق‌انقلابی super-revolutionary
فوق ملی supra-national
قادر مطلق all-powerful
قانون اساسی constitution
قانون‌بنیاد constitutional
قانون طبیعت law of nature
قانون موضوعه / قانون مثبت
positive law
قانونی legislative
قدرت حاکم sovereign power
قدرت حاکمه ruling power
قدرت سیاسی political power
قدرت عمومی public force
قدرت فائق supreme power
قدرت مافوق superior power
قدرت مرکزی central power
قدرتهای داوری
discretionary powers
قرارداد convention\contract
قراردادی arbitrary

قراردادی / عرفی conventional
قطع‌علاقه از نفسانیات
self-renunciation
قوانین رفاه و بهزیستی
welfare legislation
قوهٔ همگانی public power
قهرمانی رمانتیک
romantic heroism
قهرمانیگری heroism
قید و بند restraint
قید و شرطها reservations

## ک - گ

کار labour
کار اختیاری voluntary labour
کار تشکیلاتی
organizational work
کارگزار agent
کردار سیاسی political practice
کسب business
کل اندام‌وار organic whole
کل مجرد abstract universal
کلی universal
کلیت universality
کمال انسانی human perfection
کمال نفس self-perfection
کمک متقابل mutual aid
کُناکنش interaction
کهنوت priesthood
گرایشهای جابرانه
oppressive tendencies
گروه ملی national group
گروههای ذی‌نفع interest groups
گروههای ذی‌نفوذ pressure groups
گشتار انقلابی
revolutionary transformation
گوهرین: ← ذاتی

## ل - م

لاقیدی انتخاباتی
electoral indifference
لاقیدی سیاسی
political indifference
لذات حسی sensual delight
لذتباورانه hedonistic
لذت‌گرایی hedonism
لغو و باطل absurdity
لگام‌گسیختگی licence
ماتریالیسم دیالکتیکی / مادیت جدلی
dialectical materialism\
materialism dialectic
ماشین‌وار mechanistic
مافوق قانون اساسی
extra-constitutional
مالکیت ownership
مالکیت اشتراکی
common ownership
ماندگاری خوی و صفت بچگانه
infantilism
مثال idea
مثال انسانیت idea of humanity
مثال خدایی divine Idea
مثال‌گرایی idealism
مثال‌گرایی عینی

objective Idealism
مثال مطلق absolute Idea
مثالی ideal
مجامع طبقات estates Assemblies
مجرد: ← انتزاعی
مجمع کارکردی functinal body
محاسبهٔ اخلاقی moral calculus
محافظه‌کار: ← تغییرستیز
محدودیت restriction
محرک drive
محرکه motive
محرک دینی religious impulse
محمول predicate
مدنیت‌پرور civilizing
مدینهٔ فاضله / ناکجاآباد utopia
مذهب انسانیت
religion of humanity
مراتب شهروندی
orders of citizenship
مرجعیت: ← آمریت
مسلک بدبینی cynicism
مسلک تجربی: ← تجربه‌گروی
مسلک تعقلی: ← عقل‌گرایی
مشارکت partenership
مشرب بشردوستی
humanitarianism
مشرب زمان temper of an age
مشروع legitimate
مشروعیت / حقانیت legitimacy
مطلق‌گرایان absolutists
مطلق‌گرایی absolutism
معامله‌گری speculation
معرفت cognition
معرفت / شناسایی / دانش
knowledge
معقول‌سازی rationalization
معیارین کردن standardising
مقارنه‌های وضعیتها
conjunctions of circumstances
مقدم بر تجربه a priori
مقدم در برابر تالی
antecedent
مقرری allowance
مقوله category
مناسک rites
منشأ / اصل origin
منش ملی national character
منطق logic
منطق تصورات کلی
logic of general notions
منطقه‌گرایی regionalism
منطقی logical
منفرد individual
موافقتنامهٔ بازرگانی
business agreement
موثق authoritative
موجبیت determinism
موجه بودن justification
مؤسسات settlements
موضوع subject
مهار اندیشه thought control
مهارت سازمانی
organizational skill
میان‌فهم verstand (آلمانی)

میهن‌پرستی patriotism

## ن

نافرمانی مدنی civil disobedience
ناکجاآباد: ← مدینهٔ فاضله
ناموس nomos (یونانی)
نتایج کلی: ← تعمیم
نجیبزادگان patricians
نسبی‌گرایان relativists
نسبی‌گرایی relativism
نظارت و موازنه/اصل doctrine of checks and balances
نظام انتخابی متناسب proportional representation
نظام خودکامگی: ← استبداد
نظام دستمزد wage system
نظام غنایم spoils system
نظام کهن ancien régime
نظام ممتازیت system of privilege
نظریه theory
نظریه‌پردازی theorizing
نظم regulation
نظم اخلاقی moral order
نفع اقتصادی مهارت کمیاب rent of ability
نفع عام public interest
نفوذ اقتصادی economic penetration
نقش بازدارندگی preventive function
نمود پدیداری phenomenal appearance
نمود محض mere appearance
نوعدوستانه altruistic
نهاد institution
نهاد اخلاقی moral institution
نهاد ایزدی divine institution
نهی تلقینی tabu
نیروهای اقتصادی economic forces
نیروهای مادی مولد material productive forces
نیروی حیاتی vital force

## و-ه-ی

واحد اخلاقی moral unit
واسطه‌های سیاسی lobbies
واقعیت fact
واقعیت مادی physical facts
واقعیت مجزا isolated fact
والایش sublimation
وحدت unity
وحدت ضدین/اینهمانی اضداد identity of opposites
وضع آزادی state of liberty
وضع افسارگسیختگی state of license
وضع طبیعی state of nature
وضع مدنی civil state
وضع موجود status que
هستی being
هستی بزرگ great being
هستی مشترک collective being
همانست شدن identification
همانستی در ناهمانستی

idendity in difference

همانندیهای همزیستی

uniformities of coexistence

همدلی دماغی

intellectual sympathy

همسانیهای مشهود

observed uniformities

همگونگی / یکسانی uniformity

همنهاد synthesis

هوشمندی / هوش / هوشیاری / دانایی

intelligence

یکپارچه integral

# نمایه*

## آ



* واژه‌نامه‌های انگلیسی ـ فارسی و فارسی ـ انگلیسی و این نمایه را خانم گیتی مرتضوی تهیه کرده‌اند. از ایشان متشکریم. ـ ناشر.

## الف

## ب

## پ

## ت - ث



## ج - چ

## خ



## د

## ر

## ز - ژ



## س

## ش

## ق

## ک

## ن

## و



## ه - ی




خداوندان اندیشه سیاسی که به قلم سه تن از استادان سرشناس رشتهٔ علوم سیاسی نوشته شده است ،افکار و اندیشه‌ها ومکاتب فکری و سیاسی‌اصحاب علم سیاست را از عهد باستان تا عصر جدید با زبانی ساده و دقیق باز می گوید.

چاپهای فارسی گذشته این کتاب در طول سالهای گذشته مورد استقبال کامل استادان و دانشجویان و دیگر علاقه‌مندان رشته‌های علوم اجتماعی قرار گرفت . امیدواریم چاپ حاضر نیز که مورد بازبینی و ویرایش دقیق و همه جانبه مترجمان گرامی کتاب قرار گرفته و افزوده‌هایی دارد، که در متن کتاب به آنها اشاره شده است ، مورد استقبال علاقه‌مندان قرار گرفته و برای آنها سودمند افتد.



شرکت انتشارات علمی‌وفرهنگی

